

Université de Montréal

La solidarité du politique et du poétique chez H. Arendt

Par
Léa Mead

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

Septembre 2015

© Léa Mead, 2015

Résumé

Hannah Arendt est surtout connue pour avoir écrit une magistrale enquête historique sur le totalitarisme (*Les origines du totalitarisme*) et pour avoir défendu une conception exigeante de la politique développée dans un langage réputé pour être très hellénisant. Cette façon de concevoir la politique repose principalement sur le concept d'action qu'Arendt travaille à redéfinir au sein d'un contexte historique et d'une tradition qui témoignent, selon elle, d'un « oubli de l'action ». Ce qu'Arendt reproche au premier chef à la tradition de la philosophie politique est d'avoir confondu, dès ses premiers balbutiements, le faire et l'agir, interprétant ce dernier à l'aune de la fabrication (*poiesis*) et recouvrant du même souffle la spécificité de l'action (*praxis*). Sa propre théorie politique travaille ainsi à repenser l'action pour elle-même et à en faire de nouveau le centre de la vie politique. C'est donc notamment en se référant aux expériences politiques pré-philosophiques athéniennes qu'Arendt parvient à illustrer les potentialités que recèle l'action comprise comme spontanéité dévoilante. Or, il nous apparaît que ses efforts achoppent finalement sur le contexte moderne et que ce fait n'échappe probablement pas à Arendt elle-même. L'impasse suscitée par la modernité est ainsi à nos yeux l'occasion de mettre au jour un versant plus proprement poétique de l'œuvre d'Arendt, se dessinant en filigrane de sa théorie politique et qui n'est que très peu abordé au sein de la littérature secondaire francophone. Pour ce faire, nous proposons dans un premier temps d'interroger les efforts d'Arendt pour valoriser l'action politique afin de faire ressortir les ressources de ce concept. Dans un second temps, nous confrontons le concept d'action au contexte moderne tel que le conçoit Arendt pour montrer qu'il existe dans ses écrits un modèle alternatif de rapport au monde et à autrui que celui mis en avant par l'action et que cet autre modèle doit énormément au poétique.

Mots-clefs : Philosophie, Hannah Arendt, action, politique, compréhension, poétique.

Abstract

Hannah Arendt is primarily renowned for writing a masterful historical inquiry on totalitarianism (*The Origins of Totalitarianism*) and for defending a challenging view of politics expressed in, to say the least, a Hellenistic language. This particular take on politics relies primarily on the concept of action, which Arendt strives to redefine within a historical context and a tradition, which together, bear witness to a “forgetfulness of action”. What Arendt criticizes first and foremost in the tradition of political philosophy is the confusion, from the onset, of making with doing (i.e., acting upon, putting into practice), that is to the understanding of the latter through the standards of production (*poiesis*) which would have covered up the specific quality of action (*praxis*). Her political theory therefore seeks to rethink action in itself and to conceive it anew as the core of political life. Therefore it is by drawing upon the political experiences of pre-philosophical Athens that Arendt can illustrate the power of action seen as spontaneous disclosure. It seems however that her efforts ultimately face a limit in the modern context. It also appears to us that she is aware of this fact. This impasse brought about by modernity provides an opportunity to shine a light on the purely poetic dimension of Arendt’s work embedded within her political theory, a topic that seems to have been overlooked by most French language literature on Arendt. In order to do so, we seek in the first instance, to examine Arendt’s attempts at underscoring the value of political action in order to bring to light the essential components of this concept. Secondly, we will reflect on the concept of political action within the modern context as Arendt perceives it, in order to discover the existence in her writings of an alternate relationship to the world and to others that can be contrasted with that of action. We will show that this other model draws enormously from the poetic realm.

Keywords : Philosophy, Hannah Arendt, action, politics, understanding, poetics.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Abréviations	v
Introduction	1
Chapitre I : La (re)valorisation de l'action	4
1. La tradition de la philosophie politique	4
1.1 Du « bios politikos » à la « vita activa »	6
2. Le travail et l'œuvre	8
2.1 Le travail	8
2.2 L'œuvre	9
3. L'action	9
3.1 L'action et la parole	9
3.2 L'action dévoilante	11
3.3 Ambiguïté de l'action : imprévisibilité, irréversibilité et anonymat	13
4. Interprétations philosophiques de l'agir politique	15
4.1 Platon	16
4.1.1 La séparation entre savoir et faire	16
4.1.2 Le contexte politique de l'allégorie de la caverne	17
4.2 Aristote	18
4.2.1 L'action comme praxis	19
4.2.2 Dunamis et energeia au sein de la praxis	20
4.2.3 Distances avec Aristote	21
4.2.3.1 Le contexte téléologique de la politique chez Aristote	21
4.2.3.2 L'action du politique définie comme « gouvernement »	22
5. Les sources pré-philosophiques de l'action	23
5.1 Le paradoxe entourant la grandeur des mortels	23
5.2 Les solutions au paradoxe	25
5.2.1 Une solution poétique : la mise en récit	25
5.2.2 Une solution politique : la Polis	26
6. La liberté comme virtuosité et l'action comme performance	29
6.1 La liberté comme actualisation de l'action	29
6.1.1 L'espace de la liberté	30
6.1.2 La contingence	31
6.2 L'action comme performance	31
7. Esthétique et politique	33
7.1 La valorisation des apparences ou l'« esthétisation de l'action »	33
7.2 Les histoires engendrées par l'action	35
7.3 La compréhension	37
Chapitre 2 : la modernité comme impasse	40
1. Le monde commun	41
1.1 Le monde est un contexte	41
1.2 Le caractère commun du monde provient de sa phénoménalité	42
2. La perte du monde commun ou l'aliénation du monde	43

2.1 Le déclin du sens commun.....	44
2.2 L'aliénation du monde.....	45
3. Renversements théoriques.....	46
3.1 Transformation du concept de vérité : le renversement de la pensée et de l'action	46
3.2 La généralisation de la mentalité fabricante.....	47
3.3 La vie et le travail	48
4. La dépolitisation de l'action	49
4.1 L'avènement du social.....	49
Excursus : la tyrannie, le totalitarisme et la société de masse	51
4.2 La normalisation de l'action	52
4.3 L'action scientifique	53
4.4 L'échec de la parole.....	55
Chapitre 3 : Une résistance poétique.....	58
1. Une brèche dans le diagnostic des conditions actuelles	60
2. Les capacités ou la priorité de la possibilité sur l'actualité.....	61
3. Un « concept » de résistance ?.....	63
3.1 Des tâches politiquement importantes exécutées « de l'extérieur »	65
4. Le jugement	65
4.1 L'historiographie et le problème du style	67
4.2 L'impartialité	68
4.2.1 L'intériorisation de l'espace public	69
4.2.2 Mise en œuvre de l'impartialité : le spectateur désintéressé	71
4.3 Une communauté de juges.....	72
4.3.1 Le modèle du « paria conscient »	73
4.3.1.1 Un critique marginal	73
4.3.1.2 La valeur politique de l'amitié.....	74
4.4 La pensée critique et le jugement : la pleine mesure de l'aspect politique du jugement.....	76
5. Le relais du politique par le poétique.....	78
5.1 La littérature dans l'œuvre d'Arendt	78
5.1.1 La citation et l'interprétation de textes poétiques : le contenu expérientiel	78
5.1.2 Men in Dark Times : esquisse d'une herméneutique arendtienne	80
5.2 La réconciliation ou le degré zéro de la résistance	81
5.3 La résistance : porter au langage.....	83
Conclusion.....	87
Bibliographie.....	90

Abréviations

Hannah Arendt

A	Sur l'antisémitisme (Les Origines du totalitarisme, t. 1)
CC	La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique.
CHM	Condition de l'homme moderne
CM	Considérations morales
EU	Essays in Understanding
I	L'impérialisme (Les Origines du totalitarisme, t. 2)
JP 1	Journal de pensée, tome 1.
JP 2	Journal de pensée, tome 2.
JPPK	Juger ; sur la philosophie politique de Kant
LKPP	Lectures on Kant's Political Philosophy
LVE	La vie de l'esprit
NT	La nature du totalitarisme
R	De la révolution
ST	Le système totalitaire (Les Origines du totalitarisme, t. 3)
TC	La tradition cachée
VP	Vies politiques

Introduction

Même si Hannah Arendt se range volontiers parmi les théoriciens plutôt que parmi les acteurs, il est remarquable qu'elle rejette le titre de « philosophe » et préfère celui « d'une sorte de phénoménologue » de la théorie politique¹. Pour notre part, nous proposons de la traiter comme un penseur, mais comme un penseur qui accepte de faire face au « paradoxe de l'appartenance et du retrait », selon lequel la vie de tous les jours telle qu'elle se déroule dans la sphère des apparences s'oppose phénoménalement à la pensée, laquelle ne se déploie qu'en se retirant de ce monde². C'est en ce sens que rien n'est plus douteux selon elle que l'idée d'une transformation du monde par la philosophie : penser et agir s'opposent phénoménalement. Il faut en prendre acte.

Le monde des apparences est pour Arendt source de sens et d'émerveillement, « la merveille de l'apparition ». C'est peut-être en raison de ce que nombre de commentateurs ont attribué à un *amor mundi* (une sorte de *gaya scienza* ?) qu'elle a pu consacrer autant d'attention et manifester autant de passion envers la sphère politique. Cet intérêt pour le politique se manifeste selon nous par un effort de revalorisation de l'action politique pour elle-même. L'action est certainement l'un des plus importants concepts de sa théorie politique et c'est aussi, croyons-nous, un concept d'une immense richesse. Mais c'est également un concept qui, si l'on prend au sérieux les critiques d'Arendt au sujet de la modernité, semble ne pas renvoyer à quoi que ce soit de réel : il donne l'impression d'être complètement inopérant. D'après ce qu'Arendt elle-même entend par un concept en théorie politique (il provient d'abord d'un événement historique particulier et doit conserver un lien avec l'expérience³), on pourrait facilement croire que sa conception de l'action politique est désuète.

Pourtant, on peut difficilement accuser Arendt d'habiter une tour d'ivoire⁴. Notre hypothèse de départ nous demande ainsi de mettre de côté la question de l'applicabilité de sa

¹ Cf. « Seule demeure la langue maternelle », entretien télévisé avec G. Gaus, diffusée le 28 octobre 1964, trad. S.

² Cf. J. Taminiaux, « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », p. 107.

³ JPPK, p. 128

⁴ En témoignent par exemple ses nombreux articles journalistiques sur des questions d'actualité, son enquête d'histoire contemporaine, *Les origines du totalitarisme* et son reportage du procès d'Adolf Eichmann, etc.

notion d'action pour nous concentrer sur le geste qu'elle pose lorsqu'elle choisit et élabore le concept d'action de même que sur la persistance de ce concept dans presque tous ses écrits⁵. Cette première hypothèse est la suivante : en vertu de sa position centrale dans une majorité de textes et de l'énergie manifeste qu'Arendt y consacre, l'action est un concept trop important pour pouvoir être discrédité sur la seule base de son apparente non-applicabilité. C'est pourquoi il nous a d'abord semblé pertinent de tenter de comprendre comment elle élabore ce concept dans *Condition de l'homme moderne*, ouvrage où l'action politique est élaborée de manière systématique. Nous proposons de présenter cette élaboration comme une revalorisation de l'action politique. Celle-ci a deux « dévalorisations » à surmonter : la première est théorique et originaire, en ce qu'elle repose sur la tradition de la philosophie politique qui s'instaurerait à partir d'un « oubli de l'action » ; la deuxième est historique et a pour cause l'abolition des conditions de possibilité pratiques de l'action. La dévalorisation théorique et la réponse « valorisante » d'Arendt feront l'objet de notre premier chapitre. La dévalorisation historique sera quant à elle au centre du second chapitre et que la réplique d'Arendt fera l'objet du troisième chapitre.

Notre deuxième hypothèse mettra fin à l'*époque* où l'on a tenu l'applicabilité du concept d'action. Cette hypothèse propose qu'Arendt serait bien consciente des problèmes concernant l'action, comme le suggère l'importante critique de la modernité qui clôt *Condition de l'homme moderne*. Il ressort effectivement de cette critique que l'action politique est presque impossible dans les conditions modernes d'existence.

Nous défendrons ensuite l'hypothèse que, malgré l'importance de l'action politique, son impraticabilité puisse être, jusqu'à un certain point, palliée par une forme de résistance puisant sa force dans des concepts relevant d'une sphère poétique. Le dialogue entre politique et esthétique est selon nous fondé dans une activité qui relève, selon Arendt, autant du politique que de l'esthétique : la compréhension. Nous verrons dès le premier chapitre que pour cette phénoménologie du politique, la compréhension est en effet l'autre face de l'action. Mais nous verrons également que la compréhension requiert impérativement une forme de récit ou d'histoire (*story*).

⁵ Cette persistance n'exclut pas certains changements de points de vue, comme nous le verrons dans notre troisième chapitre.

Enfin, notre troisième hypothèse veut montrer qu'un certain concept de « résistance » permet d'expliciter le lien de solidarité qu'Arendt pose de façon non-explicite entre le politique et le poétique. C'est en effet un lien subreptice puisque, quand il s'agit de mettre en relation l'art et la politique, Arendt n'offre que très peu de précisions : elle affirme qu'il s'agit de deux phénomènes du monde public ou encore que le récit peut contribuer à la mémoire du politique⁶. Nous croyons cependant que ses textes contiennent une imbrication de la sphère politique et de la sphère esthétique plus complexe que ce que ces affirmations ne le laisse entendre. Afin de porter au jour cette relation, nous nous intéresserons à la façon dont Arendt entre en dialogue avec des œuvres et des auteurs dans *Vies politiques*, dans sa tentative de comprendre un présent politique problématique à plusieurs égards.

Si plusieurs interprètes anglophones, principalement américains, se sont montrés sensibles à l'importante dimension esthétique des travaux d'Arendt⁷, on ne peut en dire autant de ses lecteurs francophones⁸. Est-ce une question de traduction ? Le lectorat anglophone a-t-il une plus longue « tradition interprétative » des œuvres d'Arendt ? Nous ne pensons pas pouvoir offrir de réponse à cette question, qui demeura pour nous en suspens. Par la présente étude, nous espérons seulement montrer qu'il existe bel et bien des considérations de nature esthétique, plus précisément poétique, dans les écrits d'Arendt et faire ressortir qu'elles y prennent une place de choix notamment en raison de la capacité dévoilante que les œuvres poétiques partagent avec l'action politique.

⁶ « La crise de la culture », dans CC, p. 279.

⁷ Citons par exemple : S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative » ; K. Curtis, *Our sense of the real* ; L.J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* ; A. Herzog, « The Poetic Nature of Political Disclosure : Hannah Arendt's Storytelling » ; D. Luban, « Explaining Dark Times : Hannah Arendt's Theory of Theory » ; E. Vollrath « Hannah Arendt and the Method of Political Thinking ».

⁸ Il y a bien sûr quelques exceptions : Cf. Par exemple Françoise Proust, « Critique du présent (Benjamin, Arendt et l'histoire » et « Le récitant », et dans une certaine mesure J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*.

Chapitre I

La (re)valorisation de l'action

*Denk : es erhält sich der Held,
selbst der Untergang war ihm
nur ein Vorwand, zu sein : seine letzte Geburt*

— Rainer Maria Rilke⁹

1. La tradition de la philosophie politique

Si, dans le prologue à la *Condition de l'homme moderne*, Arendt propose quelque peu laconiquement de « penser ce que nous faisons », elle n'en est pas moins ambitieuse dans l'articulation de ce projet. Celui-ci repose sur l'intuition que la contemplation et l'action en général forment des champs irréductibles, fondées sur des expériences propres. Pour en rendre compte il serait nécessaire de recourir à des principes explicatifs distincts qui ne trahissent ni la spécificité de la contemplation, ni celle de l'action¹⁰. Or, la tradition de philosophie politique, en raison d'un biais pour la contemplation, aurait ignoré ce principe¹¹.

C'est en effet à partir du constat de ce qu'on pourrait appeler l'oubli de l'action (au profit de la contemplation) qu'Arendt interprète la philosophie politique qu'elle situe de Platon à Marx. En vertu de son interprétation, celle-ci forme un ensemble relativement homogène qui s'est institué en tradition, c'est-à-dire la tradition de pensée politique ou de philosophie politique¹². Qu'il n'y ait pas un philosophe, abordant le politique, qui soit parvenu à récuser définitivement le cadre conceptuel soutenant cette tradition, voici sur quelle base Arendt s'autorise à l'envisager comme une totalité¹³. Il est par ailleurs intéressant de noter que selon la lecture qu'en propose Arendt, la tradition est close et que son dernier mot est écrit par

⁹ R.M. Rilke, « Première Élégie », dans *Les élégies de Duino ; Les sonnets à Orphée*, p. 13. « Penses-y : le héros, lui, se survit et demeure ; sa chute même n'est pour lui que le prétexte à exister : son ultime naissance. »

¹⁰ CHM, p. 53.

¹¹ Ibid. p. 49.

¹² Nous utiliserons dorénavant l'expression « philosophie politique » pour désigner l'ensemble de cette tradition dont le dénominateur commun est selon Arendt l'oubli de l'action.

¹³ CHM, p. 52.

Marx¹⁴. En ce sens, la *Condition de l'homme moderne* témoigne d'un examen critique de cet héritage à partir d'un point de vue nécessairement extérieur. Nous reviendrons sur le rapport tendu entre le philosophe et la politique lorsqu'il sera question de la critique arendtienne de Platon. Bornons-nous pour le moment à signaler que, pour Arendt comme pour J. Taminiaux¹⁵, l'excellence du politique, de ce qu'Aristote nomme le *bios politikos*¹⁶, précède historiquement la découverte de l'excellence de la contemplation ou *bios theorêtikos* (le mode de vie philosophique)¹⁷. Bien plus, c'est dans des circonstances *politiques* que la philosophie politique débute et que son commencement consiste en l'oblitération de certains traits jadis constitutifs du politique : « cette tradition, loin d'embrasser toutes les expériences politiques de l'humanité occidentale, est née d'une circonstance historique spécifique : le procès de Socrate et le conflit entre le philosophe et la *polis*. Elle a éliminé maintes expériences du passé qui étaient inutiles à ses desseins politiques immédiats¹⁸ ».

Ce sont donc les expériences ayant contribué à faire du mode de vie politique (*bios politikos*) un sommet de la vie humaine et une source d'inspiration pour l'organisation politique que fut la Cité (*polis*) athénienne¹⁹, qui se sont perdues avec le développement de la philosophie politique. Or, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, Arendt soutient que la force d'un concept est à trouver dans l'expérience l'ayant inspiré : un concept qui n'est plus lié à une expérience potentiellement actualisable et dont il est impossible de retracer la réalité phénoménale sous-jacente est un concept in-signifiant, voire pernicieux lorsque son utilisation persiste malgré sa vacuité phénoménale. Ce sont donc les expériences grecques témoignant non seulement de la politique, mais aussi du champ plus général de l'activité (en

¹⁴ Sans trop entrer dans les détails, mentionnons que dans l'optique d'Arendt c'est Marx qui clôt la philosophie politique puisqu'il remet en cause la priorité de la pensée sur l'action. Or, cette rupture se produirait toujours dans le cadre de la tradition, Marx ne remettant pas en cause la relation même entre action et pensée, de même qu'il ne redéfinirait pas les concepts qu'il emploie (cf. « From Hegel to Marx », dans *The Promise of Politics*).

¹⁵ J. Taminiaux, *Le théâtre des philosophes*, p. 16-17.

¹⁶ Arendt rappelle qu'Aristote distingue trois modes de vie (*bioi*) libre : « la vie de plaisirs dans laquelle on consomme la beauté, [...] c'est la vie consacrée aux affaires de la *polis* [...] et c'est la vie du philosophe vouée à la recherche et à la contemplation des choses éternelles » (cf. CHM, p. 48).

¹⁷ CHM, p. 53.

¹⁸ Ibid. p. 47. Précisons, qu'Arendt ne prétend pas que cette circonstance historique constitue une explication suffisante de ce qui motive la tradition de philosophie politique (Cf. CHM, p. 52).

¹⁹ Nous reviendrons plus loin sur les traits précis de la Cité athénienne mobilisés par Arendt. Contentons-nous pour l'instant d'indiquer qu'Arendt désigne la *polis* athénienne telle qu'elle a fleuri entre les guerres Médiques et celle du Péloponnèse (cf. « On Hannah Arendt », p. 316), dont le trait principal est l'idéal isonomique (égalité juridique) et que l'on peut définir comme « le domaine privilégié où l'homme s'appréhende comme capable de régler lui-même, par une activité réfléchie, les problèmes qui le concernent au terme de débats et de discussions avec ses pairs » (J.-P. Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », dans *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps*, p. 218).

opposition à la contemplation), qu'Arendt met en évidence dans *Condition de l'homme moderne*.

1.1 Du « *bios politikos* » à la « *vita activa* »

Ce qu'on vient d'appeler le « champ général de l'activité », Arendt en propose un concept : la *vita activa*. Cette expression est cependant « surchargée de tradition ». Elle est d'abord, chez saint Augustin, la traduction latine de *bios politikos* et désigne encore la vie consacrée aux affaires politico-publiques²⁰. Mais chez Aristote, *bios politikos* désigne « le seul domaine des affaires humaines en soulignant l'action, la *praxis* nécessaire pour le fonder et le maintenir²¹ » et ne convient pas aux autres activités telles le travail (*labor*) ou l'œuvre (*work*), sur lesquels nous reviendrons. Une fois la cité antique disparue, poursuit Arendt, *vita activa* désigne « toute espèce d'engagement actif dans les affaires de ce monde²² » et c'est donc finalement le sens politique du *bios politikos* qui disparaît dans la traduction latine. La *vita activa* – l'engagement actif dans le monde – n'étant plus comprise politiquement, en vint à être définie négativement à partir de la *vita contemplativa* (qui traduit *bios théôretikos*), c'est-à-dire la vie contemplative. *Vita activa* fut connotée négativement puisque comprise comme non-repos (*a-skholia* ou *nec-otium*) : « Le primat de la contemplation sur l'activité repose sur la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en beauté et vérité le *kosmos* physique, qui se meut en soi dans une éternité inaltérable²³ ». C'est cette priorité qui serait déjà à l'œuvre aux débuts de la philosophie politique puisqu'elle remonte à la découverte de la contemplation comme faculté distincte de la pensée et du raisonnement, qu'Arendt attribue à l'école socratique²⁴.

La *vita activa* comprise d'après la *vita contemplativa*, correspond à diverses activités organisées hiérarchiquement d'après un seul principe, soit « que la même préoccupation humaine centrale doit prévaloir dans toutes les activités des hommes²⁵ ». C'est en s'opposant à un « principe compréhensif unique » pour rendre compte d'activités distinctes qu'Arendt développe sa propre conception de la *vita activa* : « l'emploi que je fais de l'expression *vita*

²⁰ CHM p. 47.

²¹ Ibid. p. 48.

²² Ibid. p. 49.

²³ Ibid. p. 51.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. p. 52.

activa présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*²⁶ ». Au terme de ce parcours, la *vita activa* est définie comme la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose²⁷.

Il s'agit donc pour Arendt, qui s'est engagée à « penser ce que nous faisons », de faire droit aux spécificités des trois activités principales rassemblées dans la *vita activa*, c'est-à-dire le travail (*labor*), l'œuvre (*work*) et l'action (*action*). *Condition de l'homme moderne* constitue ce projet et son préalable, soit la remise en cause et la critique de la hiérarchie qui prévalait entre ces trois activités depuis la dépolitisation de la *vita activa* jusqu'au seuil de la modernité²⁸.

Dans le cadre de la révision de la hiérarchie propre à la *vita activa* dont il vient d'être question nous posons qu'Arendt procède à une revalorisation²⁹ de l'action, l'activité politique par excellence, en montrant notamment que son sens fut obscurci et dégradé dès la philosophie politique de Platon. Pour cette entreprise de revalorisation, Arendt puise en-deçà de la philosophie politique, c'est-à-dire, dans ce qu'elle appelle l'expérience politique préphilosophique des Grecs et des Romains³⁰ de l'Antiquité dont les expériences politiques constituent un passage obligé pour qui veut traiter adéquatement du politique³¹.

L'interprétation anti-traditionnelle de l'action passe ainsi par les expériences politiques et préphilosophiques grecques dont nous examinerons le compte-rendu arendtien dans un premier temps afin de cerner le caractère spécifique de l'action. Dans un second temps, nous

²⁶ Ibid. p. 53. Dans le même ordre d'idée, Arendt précise que la condition humaine résiste à toute réduction, soit à la *vita activa*, soit à l'entendement (Cf. CHM, p. 52).

²⁷ Ibid. p. 59.

²⁸ Nous aborderons les transformations modernes de la relation entre travail, œuvre et action au chapitre 2.

²⁹ C'est D.R. Villa qui attira notre attention sur le concept de revalorisation (cf. *Arendt et Heidegger, le destin du politique*). Nous insistons à parler de revalorisation plutôt que de valorisation puisqu'il s'agit pour Arendt d'une part de redonner aux affaires humaines une dignité *perdue* depuis le début de la philosophie politique et d'autre part de valoriser l'action d'une tout autre façon que sa paradoxale revalorisation par l'époque moderne, à laquelle nous reviendrons au chapitre 2.

³⁰ Bien que les Romains ne soient pas un peuple « préphilosophique », ils sont les principaux responsables de la conservation et de la transmission de l'expérience politique grecque qu'ils « reconnurent comme leur plus haute autorité » en plus de témoigner eux-mêmes d'une riche expérience politique (cf. « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p. 158).

³¹ « Il est vraiment difficile et même trompeur de parler de politique et de ses principes les plus profonds sans faire appel dans une certaine mesure aux expériences de l'Antiquité grecque et romaine, et cela pour la seule raison que les hommes n'ont jamais, ni avant ni après, pensé si hautement l'activité politique et attribué tant de dignité à son domaine. » (« Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 200.)

insisterons sur ce qui en fait la réalisation la plus spécifiquement humaine dans le champ de la *vita activa* avant de faire ressortir les aspects proprement esthétiques de cette caractérisation.

2. Le travail et l'œuvre

Arendt distingue trois types d'activités au sein de la *vita activa* : le travail, l'œuvre et l'action. Au chapitre V de la *Condition de l'homme moderne*, celui qui nous intéresse ici, elle a déjà exposé les deux premières, soit le travail et l'œuvre, dont on ne fera pour l'instant que tracer les grandes lignes en insistant sur ce qui les distingue de l'action. Il est important de rappeler lorsqu'on parle du travail, de l'œuvre et de l'action qu'il s'agit pour Arendt d'activités impliquées par la condition humaine et dont tous les hommes sont capables. Le travail, l'œuvre et l'action ne désignent donc pas des types ou des classes d'hommes.

2.1 Le travail

Le travail (*labor*), qu'Arendt définit comme le labeur impliqué dans la conservation de la vie, est intimement lié à la nécessité. Ses produits sont destinés à être consommés et ne peuvent ainsi prétendre à aucune durée. Par ailleurs, à travers le travail, les hommes ne se manifestent que comme représentant de l'espèce humaine et nulle individualité n'y est possible³². Du point de vue politique, le travail « a toujours été un principe antipolitique [...] non seulement parce que dans le travail l'homme est confronté à la nécessité, mais parce qu'il est fondé sur quelque chose qui n'est pas constitué par un entre-deux. Ce qui domine ici c'est une égalité au sens de la *homoiotês*, où il ne peut y avoir qu'un troupeau³³ ». Si le travail – identifié à l'entretien de la vie – est antipolitique, il est aussi une condition de possibilité du politique. À Athènes, des classes d'individus étaient reléguées à cette sphère pré-politique : les esclaves et les femmes. Il fallait être *libre du labeur* – donc posséder des esclaves qui

³² Arendt réduit ainsi le travail à sa seule dimension vitale ignorant nombre des analyses de Marx dont elle est très critique ; le chapitre 3 de *Condition de l'homme moderne*, consacré au travail, est d'ailleurs présenté comme une critique de Marx (cf. CHM, p. 123). Si plusieurs des reproches qu'elle adresse à Marx manquent de nuance, ce qu'Arendt lui reproche principalement est la confusion de certains traits du travail avec ceux de l'œuvre (cf. CHM, p. 148). Comme le souligne É. Tassin, la genèse du concept arendtien de travail provient de l'analyse des systèmes totalitaires, où certains traits du travail sont exacerbés : « Les camps révèlent à la fois l'absolue nécessité d'entretenir le métabolisme de l'homme et de la nature et d'assurer la satisfaction des besoins vitaux, et l'absurde inutilité d'une vie réduite à la survie. » (É. Tassin, *Le trésor perdu*, p. 200.) Cette généralisation du travail n'est cependant pas un phénomène spécifiquement totalitaire, comme nous le verrons au chapitre suivant.

³³ JP 1, p. 367.

entretiennent le processus vital – *pour* pouvoir se consacrer au politique³⁴. Bien qu’Arendt ne cautionne aucunement l’esclavagisme ni l’exclusion *a priori* des femmes de la sphère politique, elle partage néanmoins la conception antique qui fait du travail une activité pré-politique³⁵. Le corollaire de cette conception du travail comme antipolitique et pré-politique est qu’il doit être rigoureusement écarté de la sphère politique.

2.2 L’œuvre

Le travail doit être distingué d’un autre type d’activité auquel il serait assimilé depuis l’antiquité classique³⁶, c’est-à-dire l’œuvre (*work*). L’œuvre est l’activité fabricante qui produit des objets destinés non pas à la consommation, mais à l’usage. Ses produits peuvent ainsi prétendre à une durabilité qui varie selon les objets. La pérennité potentielle qui ressortit aux produits de l’œuvre est la raison pour laquelle cette activité occupe une place bien plus importante que le travail dans la hiérarchie propre à la *vita activa* telle qu’Arendt l’élabore. En effet, c’est en œuvrant que les hommes érigent un monde stable – entendu comme artifice humain – et fabriquent des œuvres d’art. Nous verrons qu’une des étapes dans la revalorisation de l’action consiste à montrer que celle-ci transcende le travail et l’œuvre et qu’elle représente ainsi la plus haute « possibilité humaine ». La différence essentielle entre l’action et les deux autres activités composant la triade de la *vita activa* est que seule l’action est fondée sur la pluralité humaine.

3. L’action

3.1 L’action et la parole

Lorsqu’Arendt évoque l’action, elle se réfère aux deux définitions aristotéliennes de l’homme conformément à l’opinion courante de la *polis* : *zôon politikon* et *zôon logon ekhon*³⁷. C’est en effet le couple formé de l’action (*deed*) et de la parole (*speech*) qui constitue

³⁴ « Les hommes étant soumis aux nécessités de la vie ne pouvaient se libérer qu’en dominant ceux qu’ils soumettaient de force à la nécessité. » (CHM, p. 128)

³⁵ « Qu’est-ce que l’autorité ? », dans CC, p. 156.

³⁶ CHM, p. 129.

³⁷ Ibid. p. 64.

pour elle l'action politique (*action*)³⁸. Celle-ci repose sur ce qu'Arendt nomme les conditions humaines de natalité et de pluralité. La première correspond à la venue au monde d'êtres à chaque fois uniques et la seconde est la paradoxale pluralité d'êtres uniques³⁹. Il s'agit ici de conditions ontologiques qui fondent l'action – et donc la politique – comme possibilité intrinsèquement humaine : « Cette apparence, bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l'initiative, mais une initiative dont aucun être humain ne peut s'abstenir s'il veut rester humain.⁴⁰ » Nous lions ici action et politique puisque la pluralité détermine le champ politique comme champ de l'action : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine.⁴¹ » Le concept arendtien de l'action désigne ainsi toujours l'action politique, ce qui limite sensiblement le domaine politique tout en conférant profondeur et richesse à l'action.

Les conditions de natalité et de pluralité sont actualisées dans l'action. La natalité s'y trouve représentée en ce que l'action est une capacité d'initier, de commencer quelque chose d'inouï⁴². Quant à la pluralité, elle s'actualise dans le caractère révélateur (*disclosure*) de l'action qui révèle en même temps que l'acte, l'acteur comme personne unique. En vertu de ces deux déterminations, l'action peut être définie comme spontanéité dévoilante⁴³.

Le caractère dévoilant de l'action repose plus précisément sur la parole, la parole prononcée *parmi ses semblables*⁴⁴. Celle-ci est donc nécessaire à l'action, laquelle est dévoilée et revendiquée par la parole. En effet, c'est en vertu de la parole que l'action a un sujet car c'est par elle que l'acteur s'identifie comme tel⁴⁵. Arendt considère même la parole comme une forme d'action : « L'action est précisément tout d'abord λέγειν⁴⁶ ». Au sein de l'action, il

³⁸ Puisque le texte original permet de distinguer l'action (*action*) comme tout de ses deux composantes essentielles, l'action (*deed*) et la parole (*speech*), nous proposons dorénavant de désigner le couple formé par l'action (*deed*) et la parole par l'« action » et de préciser (*deed*) lorsque nous parlerons simplement d'acte.

³⁹ CHM, p. 232.

⁴⁰ Ibid Arendt formule la question qui l'habite de la façon suivante : « qu'est-ce qui, dans la condition humaine, rend la politique possible et nécessaire ? » (cf. JP 2, p. 716).

⁴¹ « Qu'est-ce que la politique ? », dans CC, p.39.

⁴² Le concept de natalité est d'inspiration augustinienne. Arendt cite en plusieurs endroits cette phrase tirée de *La Cité de Dieu*, xii, 20 : « [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit », elle y voit l'origine ontologique de la capacité d'action : « Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action. » (Cf. CHM, p. 233. LVE, p. 542-543). Ces traits illustrant l'actualisation de la condition de natalité dans l'action sont, selon Arendt, autant de sens que le verbe agir hérite de l'*archein* grec et de l'*agere* latin (cf. CHM, p. 233).

⁴³ Nous devons cette heureuse formulation à D. Villa (cf. *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 257). Cette expression désigne très bien l'action qui est, dans l'optique d'Arendt, une faculté initiante, novatrice, qui a également le pouvoir de dévoiler ce qui est mis au jour.

⁴⁴ L'actualisation de la pluralité dont il est ici question fait signe vers l'irréductible caractère public de l'action.

⁴⁵ CHM, p. 235.

⁴⁶ JP 1, p. 382, cf. aussi CHM, p. 63.

semble donc y avoir priorité de la parole sur l'action puisque la parole constitue une condition *sine qua non* de l'action : l'on peut agir en parlant, mais on ne peut pas agir sans parler. En raison précisément de son caractère révélateur, la visée d'une telle parole excède la simple communication et il est inadéquat de s'y référer en termes d'utilité ou d'efficacité.

3.2 L'action dévoilante

Pour Arendt, celui qui agit et parle en public se distingue *activement*, c'est-à-dire qu'il confirme, affirme et répond de son caractère unique⁴⁷. Il n'est cependant pas nécessaire que les paroles échangées portent directement sur l'identité de l'acteur. Ce qui semble déterminant est le caractère relationnel de la parole : « L'action et la parole dirigées vers les humains ont lieu entre humains et elles gardent leur pouvoir de révélation-de-l'agent même si leur contenu est exclusivement "objectif" et ne concerne que les affaires du monde d'objets où se meuvent les hommes⁴⁸ ». La révélation (*disclosure*) dont il est ici question concerne donc non seulement l'acteur, elle implique aussi le monde.

Arendt propose que chaque action réponde à la question « qui es-tu ? » en insistant sur la spécificité du *qui* par rapport au *que*. *Ce* qu'est une personne représente la somme de ses qualités, dons, défauts, etc. qu'elle peut dissimuler ou afficher alors que son identité, au contraire, lui échappe en tant que telle, mais peut apparaître furtivement aux autres à travers ses paroles et ses gestes. Le *qui* peut ainsi être comparé au *daimôn* grec en ce qu'il constitue l'identité d'une personne, mais n'est visible qu'à autrui⁴⁹.

Si l'action et la parole révèlent tout en dissimulant, nous ne sommes donc pas dans le registre de l'expression, si l'on entend par là l'expression-d'un-soi unifié⁵⁰. Arendt va jusqu'à affirmer qu'il est impossible de dire tout à fait *qui* une personne est de son vivant et que c'est seulement lorsqu'elle a cessé d'agir que le sens de sa vie, le récit de sa vie, est disponible. Elle reprend donc à son compte la locution latine rendant compte du bonheur selon Aristote : *nemo*

⁴⁷ CHM, p. 236.

⁴⁸ Ibid. p. 239.

⁴⁹ Rapprochement auquel procède Arendt en rappelant la conception sophocléenne du *daimôn* exprimée dans *Œdipe Roi* (cf. CHM, p. 252, n. 1).

⁵⁰ C'est-à-dire qu'on ne peut parler ici d'un Soi qui précéderait l'action. Comme l'indique D. Villa, la conception de l'action d'Arendt est fondée sur le rejet d'une conception expressiviste du soi, laquelle pose justement une entité préalable à l'action (cf. D. Villa, « Modernity, Critique and alienation », p. 189-190). Arendt critique l'expression entendue comme expression pure d'une subjectivité dans CHM p. 402 n.1.

*ante mortem beatus dici potest*⁵¹. Bien plus, le soi qui précède l'action est un soi divisé, ce qu'Arendt nomme le « deux-en-un » de la solitude. Seule la compagnie d'autrui peut faire que ce deux-en-un devienne « l'un d'un individu immuable dont l'identité ne peut jamais être confondue avec celle de quelqu'un d'autre⁵² ».

Le caractère dévoilant de l'action est fondamental, car c'est par lui que l'action transcende le travail de même que l'œuvre et trouve sa dignité propre⁵³. Comme la critique d'un modèle expressionniste de l'action le suggère, ce qui est révélé dans l'action n'est pas seulement une essence subjective. L'action et la parole ont aussi un contenu objectif : « La plus grande part de l'action et de la parole concerne cet entre-deux, qui varie avec chaque groupe en sorte que la plupart des paroles et des actes sont en outre au sujet de quelque réalité objective du-monde, tout en étant révélation de l'agent qui agit et parle.⁵⁴ » L'action dévoile donc aussi le monde en tant qu'artifice humain, en tant que contexte de l'existence, elle le dévoile dans sa mondanéité. C'est d'ailleurs fondamentalement avec celui-ci que les hommes sont en relation et c'est en vertu de leurs échanges que le monde existe en tant qu'horizon de sens.

Une telle conception de l'identité et du monde souligne l'importance de la pluralité pour Arendt car l'identité ainsi conçue se détermine toujours en la présence d'autrui, et semble même ne prendre forme qu'au moment de l'action : il n'y aurait pas d'identité, d'essence humaine comme l'appelle aussi Arendt, antérieure à l'action parmi les hommes⁵⁵. Tout comme il n'y aurait pas de monde humain sans une pluralité d'individus qui en font l'objet de leurs relations⁵⁶.

L'identité personnelle entendue comme le *qui* s'élaborant dans l'action met en relief le fait que celui qui agit n'a pas la pleine maîtrise sur ce que ses gestes et paroles divulguent pourtant immanquablement :

⁵¹ LVE, p. 216. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098 a 18-20 ou encore 1100 a 3-5.

⁵² ST, p. 308.

⁵³ CHM, p. 237.

⁵⁴ Ibid. p. 240.

⁵⁵ Cf. D. Villa, « Hannah Arendt : Modernity, Alienation and Critique », p. 190. L'expression « se distinguer activement » prend tout son sens ici. On peut rapprocher cette conception de l'identité personnelle de la critique nietzschéenne du sujet conçu comme support de l'action dans la *Généalogie de la morale*, 1, §13. Arendt peut ainsi écrire que « nous devenons un, un individu complet avec la richesse et les limites de ses traits précis, seulement grâce aux autres et lorsque nous nous trouvons avec eux » (« La nature du totalitarisme », dans NT, p. 126).

⁵⁶ « De l'humanité dans de “sombres temps” », dans VP, p. 34.

En plus du besoin (*the urge*) de se montrer, grâce auquel le vivant se taille une place dans un monde de phénomènes, les hommes se *présentent* aussi, en paroles et en actes et indiquent par là comment ils *entendent* paraître et ce qui, à leur avis, est digne ou non d'être vu. Cet élément de choix délibéré de ce qu'on va montrer ou cacher semble spécifique du genre humain. On peut, jusqu'à un certain point, décider de paraître aux autres comme ceci ou comme cela, et ce qui apparaît n'est nullement la manifestation extérieure d'un penchant intérieur ; s'il en était ainsi, tout le monde, sans doute, agirait et parlerait de même.⁵⁷

Cette citation tirée du premier tome de *La vie de l'esprit* ne montre pas seulement que l'on ne contrôle pas totalement la façon dont nous apparaissions aux autres, elle met aussi en évidence l'idée que l'action – spontanéité dévoilante – ne peut pas être comprise comme la simple révélation d'une réalité auparavant cachée. C'est dire que l'action est plus que la manifestation de l'intérieur (l'identité) : elle est un phénomène en soi qui ne peut dépendre d'un seul individu. Arendt souligne le peu de maîtrise de l'acteur en insistant positivement sur le courage que requiert l'action. Elle définit ainsi le courage comme le fait d'assumer le risque de paraître et en fait la vertu politique de base⁵⁸.

3.3 Ambiguïté de l'action : imprévisibilité, irréversibilité et anonymat

L'action, malgré les puissances qu'elle recèle, est fragilisée par ce qu'Arendt appelle des « frustrations ». Celles-ci expliqueraient l'ambiguïté de l'action du point de vue de la philosophie politique de même que son oubli ou son rejet par la tradition. Mais il ne doit pas nécessairement en être ainsi selon Arendt, pour qui l'ambiguïté fondamentale de l'action est aussi le vecteur de possibilités infinies. Trois caractéristiques – au premier abord négatives – de l'action sont ainsi relevées dans la discussion sur ses limites : son imprévisibilité, son irréversibilité et son anonymat. Voyons de quoi il en retourne.

L'imprévisibilité concerne les résultats de l'action. Il appartient à la nature de l'action, une fois lancée, d'échapper à son initiateur puisque le médium de l'action est le réseau formé par les actions déjà mises en œuvre, des paroles antérieurement prononcées et de leur évolution au sein de ce réseau. Agir et subir sont donc inextricablement liés puisque l'acteur est toujours en rapport avec d'autres êtres agissant⁵⁹. Ce médium, le réseau des relations humaines (*web of human relationships*) comme le nomme Arendt, est le résultat de l'action

⁵⁷ LVE, p. 56.

⁵⁸ CHM, p. 243.

⁵⁹ Ibid. p. 248.

qui apparaît alors comme créatrice de rapports et est de ce fait illimitée et même subversive : « l'action, quel qu'en soit le contenu spécifique établit toujours des rapports et par conséquent a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes⁶⁰ ». L'issue d'une action est non seulement imprévisible, elle est aussi difficilement repérable puisque les enchevêtrements successifs d'actions et de paroles brouillent et complexifient sans cesse les pistes censées les reconduire à leur auteur. La création de rapports a donc pour corollaire l'infinitude, l'action ayant en propre la caractéristique de ne pas engendrer de principes qui « limitent et protègent⁶¹ ».

L'irréversibilité concerne quant à elle le processus initié par l'action. Contrairement à l'œuvre (*work*) dont le mode est la fabrication, l'action n'a pas de disposition permettant de revenir en arrière ou de détruire ce qui a été inséré dans le réseau des affaires humaines. Le processus qui découle de l'action est absolument irréversible ne serait-ce que parce qu'il échappe au contrôle de celui qui l'a initié.

Enfin, l'anonymat des acteurs découle naturellement des deux premières frustrations de l'action. Si le processus commencé par un acteur – en s'insérant dans un réseau complexe préexistant – lui échappe inévitablement, seule l'impulsion première peut être revendiquée comme *son* acte. En effet, l'enchevêtrement des actes et des paroles fait en sorte qu'il est très difficile d'attribuer un auteur à une action dont l'infinitude et l'imprévisibilité sont les principales caractéristiques. Arendt exprime cette idée en écrivant qu'on ne peut jamais désigner *sans équivoque* l'auteur des résultats éventuels d'une action⁶². L'anonymat est ainsi la paradoxale conséquence d'une action à travers laquelle l'acte *et* l'agent sont pourtant révélés. Cela n'est pas sans poser problème pour la question de la responsabilité morale. Il en sera question plus loin.

L'imprévisibilité, l'irréversibilité et l'anonymat inhérents à l'action, le hasard et l'irresponsabilité morale qu'ils suscitent suffisent à la disqualifier au regard de la philosophie. Or, selon Arendt, les tentatives pour remédier à ces frustrations sont aussi vieilles que l'action elle-même. Certaines solutions sont cependant plus conformes que d'autres à la nature de l'action et à sa condition *sine qua non*, c'est-à-dire la pluralité. Historiquement, le plus

⁶⁰ Ibid. p. 249. Cf. également p. 266, où l'on peut lire qu'il appartient à l'action de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire.

⁶¹ Ibid. p. 250.

⁶² Cf. Ibid. p. 242.

intéressant des remèdes est selon Arendt l'invention athénienne de la *polis*. Celle-ci est assurément un sommet dans l'histoire politique parce qu'en plus de faire droit aux puissances de l'action, elle les renforce. Il en va tout autrement de la solution philosophique, par laquelle nous proposons de faire un détour avant de revenir sur l'importance de la *polis* pour Arendt.

4. Interprétations philosophiques de l'agir politique

Selon la lecture qu'en propose Arendt, la naissance de la philosophie politique, soit la réponse philosophique qui émergea du déclin de la *polis*, bien loin de multiplier les occasions pour l'action et son souvenir, témoigne plutôt d'un refus catégoriel des impondérables de l'action et d'un désir de lui trouver un substitut. Par ailleurs, depuis la condamnation de Socrate, le philosophe est ouvertement en conflit avec la cité⁶³, ce qui fait dire à Arendt que la philosophie politique peut être comprise comme fuite hors du politique :

Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique.⁶⁴

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, c'est la pluralité, condition ontologique de l'action, qui est à l'origine de ces inconvénients. C'est donc elle qui se trouverait niée à travers les différentes tentatives pour faire du domaine des affaires humaines une sphère moins chaotique. Or, si la pluralité disparaît, l'espace public nécessaire à l'action disparaît aussi.

Dans une telle optique, renouer avec la conception préphilosophique de l'action, telle qu'elle s'élabore au sein de la *polis*, demande d'abord de rompre avec la tradition de la philosophie politique qui ne cesse de poursuivre le geste d'oblitération de la spécificité du domaine politique. Ce recouvrement du politique a des assises théoriques dans une interprétation de la *praxis* faisant appel à une terminologie propre à la *poiesis*. C'est ainsi qu'à la suite de Heidegger, notamment dans le cours de 1924 sur *Le sophiste*⁶⁵, la distinction

⁶³ « Philosophy and Politics », p. 75. C'est une thèse que partage J. Taminiaux : « Puisque celle-ci [l'Athènes démocratique] a condamné Socrate, tout se passe, aux yeux de Platon, comme si le *bios politikos* dont elle était animée ne saurait être que foncièrement vicié » (cf. *Le théâtre des philosophes*, p. 10).

⁶⁴ CHM, p. 285.

⁶⁵ J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 153. Taminiaux y fait remarquer qu'Arendt a assisté à ce cours et il suggère que l'appropriation arendtienne d'Aristote constitue une critique suivie de la lecture heideggérienne de l'*Éthique à Nicomaque*.

praxis/poiesis retient l'attention d'Arendt en ce qu'elle lui permet d'aborder l'élaboration philosophique de l'agir (*prattein*) dans les termes du faire (*poein*). Là où Heidegger cerne le caractère productionniste de la métaphysique⁶⁶, Arendt critique le caractère productionniste de la philosophie politique. Bien que le recours au couple *praxis/poiesis* serve un tout autre propos chez Arendt, il est possible de rapprocher sa démarche de celle du Heidegger des années 1920 en ce que tous deux élaborent une approche critique de « démantèlement⁶⁷ » : de la tradition métaphysique pour Heidegger et de la tradition de philosophie politique pour Arendt.

Penchons-nous à présent sur l'interprétation que donne Arendt de la tradition de la philosophie politique en regard du concept d'action (*praxis*). À travers la critique arendtienne de l'identification de la *praxis* à la *poiesis* par la philosophie politique, le rôle qu'elle attribue à Platon, puis à Aristote dans l'élaboration de la philosophie politique seront mis en évidence.

4.1 Platon

4.1.1 La séparation entre savoir et faire

Lorsqu'elle aborde la naissance de la philosophie politique, Arendt est extrêmement critique par rapport à l'impulsion première que Platon fournit à la discipline :

La séparation platonicienne entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable. Par la seule force de la mise en concepts et de l'illumination philosophique, l'assimilation du savoir au commandement, à l'autorité, et de l'action à l'obéissance, à l'exécution, annule toutes les expériences précédentes, toutes les articulations anciennes du domaine politique⁶⁸.

Comme en témoigne cette citation, Platon poserait le geste inaugural de la philosophie politique en remplaçant l'action par le gouvernement, remplacement qui reposerait sur la séparation préalable du faire et du savoir. Ainsi, *Le Politique* témoignerait pour Arendt de la séparation de deux modes d'action : commencer et exécuter – désignés respectivement par les verbes *archein* et *prattein* – qui étaient auparavant liés⁶⁹. Le commencement et

⁶⁶ Voir à ce sujet R. Bernasconi « The Fate of the Distinction Between *Praxis* and *Poiesis* », p. 114.

⁶⁷ Cf. LVE, p. 271, où Arendt situe son activité théorique dans une démarche de démantèlement de la métaphysique.

⁶⁸ CHM, p. 288-289.

⁶⁹ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 215. Cf. Platon, *Le politique*, 305 d « La véritable science royale n'a point, en effet, de tâches pratiques : elle commande, au contraire, à celles qui sont faites pour ces tâches, car elle sait quelles occasions seront favorables ou défavorables aux cités pour commencer ou pousser de grandes

l'accomplissement ont été théoriquement séparés lorsque Platon a distingué entre les hommes qui savent et les hommes qui agissent. À ceux qui possèdent un savoir mais n'agissent pas, Platon attribue l'*archein*, c'est-à-dire le commandement, l'entreprise. Il réserve le verbe *prattein*, soit l'exécution et l'achèvement, à ceux qui agissent sans pour autant savoir pourquoi, c'est-à-dire à ceux qui reçoivent des ordres.

Dès lors, l'action qui réunissait auparavant le commandement et l'exécution en vertu de l'équivocité du verbe *archein*⁷⁰, est divisée en commandement-savant d'une part et exécution-ignorante d'autre part. Arendt identifie ce geste théorique avec l'introduction du concept de gouvernement dans la théorie politique. Or, le gouvernement relevait jusqu'ici de la sphère privée du foyer laquelle est fondée sur la nécessité (biologique) et est de ce fait strictement pré-politique en regard de l'expérience politique grecque.

La distinction entre commandement et exécution chez Platon serait renforcée par un autre emprunt à une sphère non-politique, soit plus précisément à une conceptualité relevant du domaine de la fabrication où la séparation du savoir et du faire est expérience quotidienne. En effet, la perception de l'objet à fabriquer et l'organisation en vue de sa fabrication précèdent le moment de la fabrication. Le schéma conceptuel de la fabrication permet ainsi à l'auteur du *Politique* de donner stabilité et solidité au domaine des affaires humaines (τά ανθρώπινα πράγματα).

4.1.2 Le contexte politique de l'allégorie de la caverne

Selon la lecture qu'Arendt en propose, l'allégorie de la caverne représente une autre étape dans la version platonicienne de l'oubli de l'action. En effet, l'auteur de la *Condition de l'homme moderne* décèle une motivation politique à l'origine de la doctrine des idées telle qu'elle est exposée dans une section précise de *La République*, soit l'allégorie de la caverne. Elle soutient que la doctrine des idées y subit une importante transformation en ce que l'idée la plus haute y passe de la beauté (comme c'est le cas dans le *Banquet* et le *Phèdre*) au bien⁷¹. Puisque le bien grec désigne toujours ce qui est bon-pour, c'est-à-dire la convenance, Arendt

entreprises, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres. » Auguste Diès souligne le caractère péjoratif de *prattein* dans ce contexte (travailler manuellement, fabriquer), cf. Platon, *Le politique*, trad. A. Diès, p. 78 n 1.
⁷⁰ CHM, p. 288.

⁷¹ Pour ce qui est du changement que subit la doctrine des idées dans *La République* Arendt se dit débitrice du texte *La doctrine de Platon sur la vérité*, même si elle n'interprète pas cette transformation de la même manière que Heidegger (cf. « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p. 368, note 16).

interprète cette transformation comme témoignant de la volonté de Platon d'utiliser les idées comme normes dans les affaires humaines⁷².

L'idée la plus haute devenue une forme de l'adéquation (bon-pour), il est possible de l'utiliser pour comparer ce qui était auparavant sans commune mesure, c'est-à-dire pour unifier les affaires humaines, écrit Arendt en insistant sur le contexte explicitement politique de l'allégorie la caverne pour justifier son interprétation. Ce contexte est celui du retour dans la caverne : lorsque le philosophe redescend dans la caverne et est appelé à justifier auprès de ses semblables la vérité contemplée, il se voit – *politiquement* – contraint de s'y référer en termes de normes⁷³. Pour l'auteur de la *Condition de l'homme moderne*, l'allégorie de la caverne représente le point de vue philosophique par excellence sur les affaires humaines⁷⁴.

Depuis Platon, il n'est plus possible pour le philosophe d'être neutre face à la politique, avance Arendt en 1964⁷⁵ : la philosophie politique serait toujours-déjà l'expression de l'opposition entre les deux champs d'expérience que sont la politique et la philosophie. Comme on l'a vu, Arendt situe l'ensemble de la philosophie politique dans le sillage de ce geste platonicien. C'est dire qu'aucun philosophe n'aurait fait droit aux traits phénoménologiques du politique à l'exception peut-être d'Aristote, mais d'un Aristote socratique, voire même pré-socratique⁷⁶.

4.2 Aristote

Le rapport qu'entretient Arendt avec Aristote est complexe et a fait l'objet de plusieurs travaux⁷⁷. J. Taminiaux, D.R. Villa et J. Habermas défendent des positions paradigmatiques : Habermas⁷⁸ a tendance à définir Arendt comme néo-aristotélicienne, D.R. Villa⁷⁹ insiste quant à lui sur la prise de distance que prend Arendt vis-à-vis de l'auteur des *Politiques* et J. Taminiaux occupe une position médiane en prenant bien acte de la réappropriation critique par

⁷² CHM, p.289-290, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p.148 et « Philosophy and Politics », p. 77.

⁷³ CHM, p.290, CC, p. 148 et « Philosophy and Politics », p. 96.

⁷⁴ « Philosophy and Politics », p. 96.

⁷⁵ « Seule demeure la langue maternelle », dans TC, p. 223.

⁷⁶ Pour Arendt, Aristote est à son meilleur, contre Platon, lorsqu'il invoque des positions socratiques (cf. « Philosophy and Politics », p. 82 et p. 89). Pour B. Cassin, l'Aristote d'Arendt est teinté du spectre pré-socratique (cf. *L'effet sophistique*, p. 258).

⁷⁷ Par exemple : B. Cassin « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », J. Taminiaux « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote » et *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, D.R.Villa, « Arendt, Heidegger and the Tradition ».

⁷⁸ Cf. J. Habermas, « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », p. 7.

⁷⁹ D.R. Villa, « Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action », p. 275.

Arendt de thèmes aristotéliens souvent à l'encontre de la lecture qu'en propose Heidegger⁸⁰. À l'instar de D.R. Villa, et à l'encontre de Habermas, et dans une certaine mesure seulement de J. Taminiaux, nous ne considérons pas ici Arendt comme néo-aristotélienne. Certes, l'influence d'Aristote sur Arendt ne peut être négligée, notamment lorsqu'elle pense l'action comme *praxis*, mais en définitive elle intègre le Stagirite à la tradition de la philosophie politique qu'elle démantèle. Trop insister sur les éléments aristotéliens de sa théorie de l'action politique, notamment sur la délibération politique comprise comme rationalité délibérative et sur ce qu'on pourrait assimiler à la *phronèsis*, contribue à voiler les éléments foncièrement originaux de son concept de l'action sur lesquels sa revalorisation repose, à savoir le caractère agonistique de l'espace public, le dévoilement de l'agent par l'action ainsi qu'un certain héroïsme associé aux acteurs politiques. Nous proposons maintenant d'aborder la réappropriation arendtienne du concept aristotélien de *praxis* pour ensuite montrer comment Aristote s'inscrit néanmoins dans la tradition de la philosophie politique.

4.2.1 L'action comme *praxis*

C'est chez Aristote qu'Arendt trouve l'expression philosophique de plusieurs traits caractéristiques de la cité athénienne⁸¹. Bien que ce dernier, tout comme Platon, accorde une supériorité incontestée à la contemplation (*nous*), il ne nie pas les traits propres du politique et c'est précisément pourquoi il parvient, dans ses traités éthiques et politiques, à aborder la chose politique pour et à partir d'elle-même. C'est dans cet esprit que le début de l'*Éthique à Nicomaque* invoque un type d'argumentation conforme à la « diversité » et à la « fluctuation⁸² » du politique, une caractérisation à rapprocher de celle de la cité isonomique où des citoyens, individus singuliers, sont égaux en vertu de leur libre participation à la chose publique. À cet égard, la politique évoquée par Aristote est plurale et doxique c'est-à-dire qu'elle tient compte des différences d'opinions et de l'incertitude propres à la *praxis*⁸³.

⁸⁰ J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 31.

⁸¹ CHM, p. 64.

⁸² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, 1094 b 15.

⁸³ J. Taminiaux. *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 174.

4.2.2 *Dunamis et energeia au sein de la praxis*

Tel qu'énoncé en début de chapitre, Arendt retient que les deux activités essentiellement politiques sont la parole (*lexis*) et l'action (*praxis*), qu'elle regroupe sous le concept d'action et c'est à Aristote qu'elle doit cette caractérisation :

De toutes les activités nécessaires existant dans les sociétés humaines, deux seulement passaient pour politiques et pour constituer ce qu'Aristote nommait *bios politikos* : à savoir l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) d'où provient le domaine des affaires humaines (*ta tôn anthrôpôn pragmata* selon l'expression de Platon), lequel exclut rigoureusement tout ce qui ne serait que nécessaire ou utile.⁸⁴

C'est en première instance la définition aristotélicienne de l'action politique comme *praxis* qui nous semble déterminante pour le concept d'action tel qu'il est développé dans la *Condition de l'homme moderne*.

En *Métaphysique* Θ, 6, Aristote distingue acte (*energeia*) et mouvement (*kinesis*). L'acte est dit être un mouvement dans lequel la fin est immanente ; c'est alors toute *praxis* qui est assimilée à l'*energeia* par opposition au mouvement (*kinesis*) en général et à la production (*poiesis*) en particulier qui, elle, a une fin distincte de l'acte⁸⁵. Potentialité (*dunamis*) et actualité (*energeia*) cohabitent pour ainsi dire au sein de la *praxis* : la capacité de voir demeure alors même que l'on voit : on a vu et on voit *en même temps*, écrit Aristote⁸⁶. Certains passages de la *Condition de l'homme moderne* semblent particulièrement faire écho à *Métaphysique* Θ comme en témoignent les deux citations qui suivent :

C'est cette insistance sur l'acte vivant et le verbe parlé comme possibilités suprêmes de l'être humain qui s'est conceptualisée dans la notion d'*energeia* (« actualité ») dans laquelle Aristote rangeait toutes les activités qui ne poursuivent pas de fin (qui sont *ateleis*) et ne laissent pas d'œuvre (*par'autas erga*) mais épuisent dans l'action elle-même leur pleine signification.⁸⁷

Le sens humain du réel exige que les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, non pas afin de le changer, mais afin de l'exprimer et d'appeler à exister pleinement ce qu'il leur faudrait de toute manière supporter passivement. Cette actualisation réside et s'effectue dans les activités qui n'existent qu'*en actualité pure et simple*.⁸⁸

⁸⁴ CHM, p. 62.

⁸⁵ Aristote. *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Θ, 1048 b, p. 501-502, note 1.

⁸⁶ Ibid. 1048 b.

⁸⁷ CHM, p. 267.

⁸⁸ Ibid. p. 270, nous soulignons.

En somme, envisager l'action politique comme *praxis*, puis qualifier cette dernière d'*energeia* sont deux gestes conceptuels d'une importance capitale. La notion d'*energeia* ou d'actualité pure est d'un ressort indispensable pour expliquer comment l'auteur de *Condition de l'homme moderne* définit la liberté, mais surtout comment l'action peut être revalorisée pour elle-même, comme en témoigne ce passage où Arendt fait reposer l'importance de l'action sur son actualité : « l'action et la parole, qui n'existent qu'en acte, qui sont par conséquent les plus hautes activités du domaine public⁸⁹ ». Mais avant de voir comment *praxis* et *energeia* sont mobilisées par Arendt, voyons en quel sens elle critique la théorie aristotélicienne de l'action politique.

4.2.3 Distances avec Aristote

4.2.3.1 Le contexte téléologique de la politique chez Aristote

Même si l'action politique est dite par Aristote n'avoir pas de fin extérieure à elle-même puisqu'elle produit un état, le bonheur⁹⁰, en d'autres termes même si l'action politique n'est pas envisagée comme un simple moyen, elle semble tout de même paradoxalement inscrite dans un contexte téléologique. En effet, bien que le bonheur ne se distingue pas de l'acte vertueux et bien qu'il soit une fin ultime⁹¹, il n'en demeure pas moins une fin et il conserve ainsi une priorité et distinction logique par rapport à l'activité proprement dite⁹². À ce propos, Arendt écrit que ce n'est qu'en vertu de sa fin que la politique se distingue des autres activités humaines chez Aristote : « quand ce dernier [Aristote], suivant Platon, émet l'hypothèse que l'origine au moins historique de la *polis* doit être liée aux nécessités vitales et que, dans la “ vie bonne ”, elle ne transcende la biologie que par son contenu ou son but (telos) essentiel⁹³ ». Il semble donc qu'Aristote lui-même, malgré la distinction qu'il établit entre *praxis* et *poiesis*⁹⁴, assimile parfois la première à une forme de la seconde. Or, penser l'action et la politique en termes téléologiques est une erreur selon Arendt : « Dès lors qu'on pense l'action à l'aide des catégories moyen-fin, et la situation fondamentale de la politique

⁸⁹ Ibid. p. 268.

⁹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, 1097 a 30 et 1139 b 3.

⁹¹ R. Bodéüs, « La fin de l'agir et la raison », dans *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, p. 53 n. 13.

⁹² D.R. Villa, *Arendt et Heidegger : le destin du politique*, p. 94.

⁹³ CHM, p. 75 n. 1, nous soulignons.

⁹⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, 1140 a 5.

avec la catégorie tout/partie (individu-société, etc.), on ne peut plus éviter d'utiliser un homme comme un moyen ni de le sacrifier en tant qu'une partie d'un tout.⁹⁵ »

Comme le suggère D.R. Villa, la propre tentative d'Arendt de penser le politique à partir de la *praxis* s'occupera ainsi de libérer l'actualité (*energeia*) qu'est l'action politique des images de production ou de croissance qui la cantonnent dans un registre téléologique. Et pour ce faire, l'actualité (*energeia*) doit être dissociée des idées de cause finale ou de développement, pour être considérée comme appartenant à l'activité elle-même⁹⁶. Dans une telle optique, ce sur quoi il importe d'insister pour penser l'action dans son autonomie et sa richesse n'est pas son but, mais plutôt sa phénoménalité, son lien indéniable avec la pluralité et la contingence entendue comme surgissement de la nouveauté.

4.2.3.2 L'action du politique définie comme « gouvernement »

Une autre critique importante d'Arendt à l'égard d'Aristote se trouve dans l'essai « Qu'est-ce que l'autorité ? » où elle s'intéresse à la façon dont Platon et Aristote tentent d'introduire quelque chose qui ressemblerait à un concept d'autorité dans les affaires humaines. Or, propose Arendt, le problème principal avec ces tentatives provient de ce que l'autorité est un concept complètement étranger à l'expérience politique grecque, et donc nécessairement dérivé d'autres domaines comme ceux de la fabrication ou de la vie privée de la maison⁹⁷. C'est dans ce contexte qu'elle analyse la tentative aristotélicienne pour introduire philosophiquement l'autorité en politique et en explique l'échec.

Il y a d'abord pour Arendt un problème dans la façon dont Aristote envisage l'autorité politique. En affirmant, par exemple, que toute communauté politique est composée de gouvernants et de gouvernés⁹⁸, Aristote aborde *de facto* la chose politique à partir du commandement et de l'obéissance, lesquels sont des catégories de la domination. Or, le type de relation impliqué dans la domination n'est jamais politique soutient Arendt : il relève de la sphère pré-politique, celle où les nécessités doivent être maîtrisées⁹⁹. Même si le politique, qui

⁹⁵ JP 1, p. 145.

⁹⁶ D.R. Villa, *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 107.

⁹⁷ « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p. 158.

⁹⁸ Cf. Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, 1332 b 12. Pour Arendt l'autorité repose sur une fondation dans le passé (cf. « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p. 126.)

⁹⁹ « la domination et la sujétion, le commandement et l'obéissance, le fait de diriger et d'être dirigé, sont des conditions préliminaires pour l'établissement du domaine politique précisément parce qu'elles ne sont pas son contenu » (« Qu'est-ce que l'autorité ? » dans CC, p.155-156.)

n'est pas n'importe quel citoyen, mais bien celui qui gouverne¹⁰⁰, commande à des êtres libres, le seul fait d'isoler le gouvernant du reste des citoyens est un geste anti-politique. Dans l'optique d'Arendt, le principe du gouvernement est anti-politique dans la mesure où il suppose une hiérarchie¹⁰¹ alors qu'un réel domaine politique ne peut être fondé sur autre chose que l'égalité, comme elle le montre à propos de la *polis*. Ainsi, lorsqu'il caractérise l'excellence du citoyen comme le fait d'être capable de bien commander et de bien obéir, Aristote¹⁰² détruirait l'égalité constitutive de la *polis*, la condition même de la pluralité.

Et puisque le commandement et l'obéissance n'appartiennent pas en propre au domaine politique, Aristote, pour y introduire un concept d'autorité, serait contraint de recourir à un domaine extra-politique, soit la nature. Il a plus précisément recours à la relation d'autorité qui s'y établit entre jeunes et moins jeunes : « Car la nature nous a donné le critère de choix, en ayant constitué ce qui est identique selon le genre d'une partie plus jeune et d'une partie plus vieille, à celle-là il convient d'être gouvernée, à celle-ci de gouverner.¹⁰³ » Or, remarque Arendt, la spécificité de cette approche par rapport à Platon est de substituer l'enseignement au commandement, mais en supprimant un fait essentiel à l'enseignement, soit le fait qu'il a lieu entre des êtres potentiellement égaux¹⁰⁴. Toujours selon Arendt, cette tentative contredit la définition aristotélicienne de la *polis* comme communauté ne connaissant aucune différence entre les dirigeants et les dirigés¹⁰⁵. En raison, notamment, du cadre téléologique de l'action politique et du principe de gouvernement qu'elle identifie dans la philosophie politique d'Aristote, il nous semble être impossible de situer les travaux d'Arendt en théorie politique dans le droit sillage de ceux d'Aristote.

5. Les sources pré-philosophiques de l'action

5.1 Le paradoxe entourant la grandeur des mortels

Penchons-nous à présent sur le contraste qu'Arendt pose entre l'attitude des premiers philosophes politiques à l'égard de l'action et de la politique et celle des hommes qui

¹⁰⁰ Cf. R. Bodéüs, « La nature de la politique », dans *La véritable politique et sa vertu selon Aristote*, p. 10.

¹⁰¹ J. Rancière parle de l'axiomatique de la domination comme d'une corrélation entre une capacité à commander et une capacité à être commandé (cf. *Aux bords du politique*, p. 232).

¹⁰² Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, III, 4, 1277 a 27 et VII, 14, 1332, b 13.

¹⁰³ Ibid. 1332 b 36.

¹⁰⁴ « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans CC, p. 156.

¹⁰⁵ Ibid. p. 154.

témoignent d'une autre expérience, antérieure, de la politique. Si l'on se rapporte à cette dernière, l'action (*praxis*) apparaît comme la plus haute réalisation dont l'homme soit capable, celle précisément où il se manifeste en tant qu'homme¹⁰⁶. La spécificité de l'homme, en vertu des conditions ontologiques de natalité et de pluralité, est ainsi sa capacité à créer du nouveau, à franchir les limites et à exprimer ce nouveau comme inouï grâce à la parole : « Seule l'action est la prérogative de l'homme exclusivement ; ni bête, ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui.¹⁰⁷ » « L'acte primordial et spécifiquement humain » est cependant tragiquement éphémère : « La vie au sens non biologique [...] se manifeste dans l'action et dans la parole qui l'une et l'autre partagent l'essentielle futilité de la vie.¹⁰⁸ » La grandeur humaine réside ainsi dans les activités les moins durables : les actes et les paroles. Cette dimension non-biologique, particulièrement éphémère de la vie humaine est paradoxalement le lieu à partir duquel il était possible de prétendre à l'immortalité, à une certaine immortalité. Mais comme le propose l'interprétation antique, la grandeur est précisément liée à la permanence (c'est l'immortalité des dieux et la cyclicité de la nature)¹⁰⁹, il se dessine un « grand et douloureux paradoxe » comme l'appelle Arendt. Il repose sur un lien intime, allant de soi pour les Anciens, précise-t-elle, entre nature et histoire : « L'histoire reçoit dans sa mémoire les mortels qui, par l'action et la parole se sont montrés dignes de la nature, et leur renom immortel signifie qu'ils peuvent, en dépit de leur mortalité, demeurer dans la compagnie des choses qui durent à jamais.¹¹⁰ »

La grandeur est ainsi le critère préphilosophique à partir duquel juger les affaires humaines : ce qui aspire à l'immortalité et qui y parvient en détournant le flux autrement linéaire de la vie humaine de même que l'éternel retour de la vie naturelle (*zôé*), peut porter le nom de grandeur. C'est grâce à la beauté qui lui échoit que la grandeur perdure, écrit Arendt : « La grandeur passagère de la parole et de l'action peut durer en ce monde dans la mesure où la beauté lui est accordée. Sans la beauté, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une

¹⁰⁶ Cf. CHM, p. 60.

¹⁰⁷ Ibid. p. 260.

¹⁰⁸ Ibid. p. 230.

¹⁰⁹ « Le grand était ce qui méritait l'immortalité, ce qui devait être admis dans la compagnie des choses qui duraient à jamais, entourant la futilité des mortels de leur majesté insurpassable » (« Le concept d'histoire », dans CC p. 66).

¹¹⁰ Ibid. p. 67.

immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable.¹¹¹ »

5.2 *Les solutions au paradoxe*

Le souci de transcender la mortalité, laquelle est définie par Arendt comme « se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique¹¹² », allait, selon elle, de soi chez les Grecs pour qui l'immortalité correspondait beaucoup plus à une activité qu'à une croyance¹¹³. Entre le début et la fin de cette ligne droite, des interruptions relevant de l'infiniment improbable, ce qu'Arendt appelle des événements¹¹⁴, peuvent prétendre à l'immortalité, mais pas simplement par eux-mêmes. Il faut d'abord que les événements soient dotés de quelque permanence grâce à la mémoire.

Au risque de nous répéter, rappelons que pour Arendt c'est principalement en raison de l'ambiguïté inhérente à l'action plurielle que les philosophes ont fondé la philosophie politique comme oubli de l'action. Les philosophes, contrairement aux politiques, n'auraient ainsi pas cherché à pallier le caractère éphémère de l'action autant qu'ils ont tenté de l'unifier théoriquement. Et Arendt évoque deux expériences politiques qu'elle interprète comme des réponses pratiques au paradoxe opposant la grandeur comprise comme permanence (celle de la nature et du cosmos) à la grandeur spécifiquement humaine fondée, elle, dans l'action.

5.2.1 *Une solution poétique : la mise en récit*

La première solution apportée à l'évanescence de l'action fut exemplairement mise en œuvre par Homère. Les récits homériques représentent en effet pour Arendt la transformation poétique de l'expérience des soldats ayant participé à la guerre de Troie. Ces derniers ont vécu une expérience intense de communauté. Il revint aux poètes de chanter leurs exploits et par là de leur accorder un renom immortel. Les poètes, en louant ce qui était déjà grand, les grandes actions et les grandes paroles, en assuraient la pérennité¹¹⁵.

¹¹¹ « La crise de la culture », dans CC, p. 279.

¹¹² « Le concept d'histoire », dans CC, p. 59.

¹¹³ Ibid. p. 64.

¹¹⁴ « un événement est toujours déjà historique et une action politique ne devient historique que lorsqu'elle a eu des répercussions en tant qu'événement et qu'elle est racontée » (JP 2, p. 679).

¹¹⁵ Arendt rappelle que « héros » désignait chez Homère le nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire (cf. CHM, p. 244), mais elle souligne aussi que le terme utilisé par Homère pour désigner les héros les définit comme ceux qui sont le plus visibles (cf. LVE, p. 101)

Arendt pose donc l'existence d'un lien très fort entre l'action et la poésie, donc entre l'action et l'œuvre (*work*) puisque selon son schéma de la *vita activa*, l'activité artistique appartient à la catégorie plus générale de l'œuvre, laquelle abrite les activités ressortissant à la fabrication (*poiesis*) : « les hommes de parole et d'action ont besoin aussi de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant¹¹⁶ ». Ce lien repose sur la proximité, que nous avons évoquée plus tôt, entre l'œuvre (*work*) et la permanence. Il s'agit bien sûr d'une permanence relative aux objets, mais l'important ici est qu'il s'agit d'une durée qui peut pallier, par l'entremise de l'art, la non-durée de l'action et de la parole. Mais si une telle transformation de l'action par la poésie est possible, c'est parce que l'action s'y prête très bien, et ce, en vertu des histoires auxquelles elle donne lieu immanquablement¹¹⁷.

5.2.2 Une solution politique : la Polis

La deuxième réponse préphilosophique au désir d'immortalité qu'Arendt aborde est proprement politique. Il s'agit de la cité (*polis*) athénienne conçue comme « mise en commun des paroles et des actes » et « mémoire organisée¹¹⁸ ». La *polis* est un paradigme fondamental dans l'œuvre d'Arendt¹¹⁹. En effet, la cité athénienne et son auto-interprétation (notamment par Périclès¹²⁰), y sont fréquemment mobilisées comme sources historiques de l'expérience politique. Notre propos n'est pas ici d'interroger l'adéquation historique entre la *polis* arendtienne, idéale-typique, et la *polis* athénienne telle qu'elle a existé¹²¹. Plutôt, nous aimerions montrer comment Arendt interprète la *polis* en tant que constitution politique centrée sur l'action et comme un remède politique (entendons en vérité : non-philosophique) à ses frustrations dont la plus importante est son caractère éphémère. La Cité représente pour Arendt l'excellence du mode de vie politique (*bios politikos*) pour trois raisons principales.

¹¹⁶ CHM, p. 230 et « La crise de la culture », dans CC, p. 268.

¹¹⁷ Il sera question des histoires (stories) à la fin de ce chapitre.

¹¹⁸ CHM, p. 256-257.

¹¹⁹ « La *polis* grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, au fond de la mer, donc aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot « politique ». » (« Walter Benjamin », dans VP, p. 304.)

¹²⁰ Relatée par Thucydide dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, ii, 34-46.

¹²¹ Pour une critique de la version arendtienne de la *polis* athénienne voir par exemple J. Rancière, *Aux bords du politique*, p. 136-137. Pour une autre interprétation de l'*Oraison funèbre* de Périclès voir N. Loraux pour qui il s'agit avant tout d'un discours de mobilisation (cf. *L'invention d'Athènes*).

Premièrement, c'est par la persuasion non-violente que les citoyens sont en rapport les uns avec les autres, par l'entremise de la parole et du dialogue. La *polis* athénienne est le régime le plus bavard de l'histoire, souligne Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*¹²². Ceci dit, la Cité se constitue aussi en un espace agonistique, où il convient de se distinguer pour briller¹²³. Mais la façon de s'y distinguer n'est pas pour autant violente, la *polis* est une organisation politique qui multiplie les occasions de se distinguer en paroles et en actes, souligne Arendt. Cet espace est par ailleurs créé par l'action et la parole des citoyens athéniens ; la cité grecque permet d'illustrer comment l'action met en place un espace dont elle a en retour besoin¹²⁴.

Il existe une tension dans l'œuvre d'Arendt entre les deux dynamiques de la *polis* qu'elle relève : parfois elle semble insister sur la dimension dialogique, communicationnelle de l'espace politique grec alors qu'en d'autres instances, elle semble en favoriser l'aspect agonistique. Si certains lecteurs ignorent ou tentent d'excuser ce dernier aspect au profit du seul aspect discursif¹²⁵, nous posons avec D. Villa qu'il est impossible de procéder ainsi sans appauvrir du même coup la conception de la politique que développe Arendt¹²⁶. Comme on le verra bientôt, l'aspect agonistique du domaine politique est en effet très important pour la revalorisation de l'action puisqu'il concerne précisément les apparences.

Deuxièmement, la *polis* est fondée sur l'égalité des citoyens, laquelle découle de la loi athénienne, l'isonomie (*isonomia*), et non pas d'une définition de la nature humaine. Le cadre de la Cité permet ainsi aux citoyens, c'est-à-dire aux hommes qui ont pu maîtriser les nécessités vitales et s'en libérer, d'être libres et égaux, ce qu'ils ne sont pas, en acte du moins, en-dehors de l'espace politique. Cette leçon est déterminante pour le concept arendtien du politique. Ce dernier semble en effet résulter d'un élargissement de certaines qualités de la *polis*, et d'un éclatement de la trop restreinte citoyenneté athénienne, bien que la problématique de la légitimité ne soit absolument pas une préoccupation d'Arendt. En somme,

¹²² CHM, p. 63.

¹²³ Pour Arendt, le domaine public antique était animé d'un féroce esprit de compétition (cf. CHM, 80)

¹²⁴ « Qu'est-ce que la politique ? », dans CC, p. 176-177.

¹²⁵ Voir par exemple J. Habermas, « Hannah Arendt's Communications Concept of Power » et S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative ».

¹²⁶ D. R. Villa, « Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action », p. 279.

tous les hommes peuvent prétendre à l'action (politique) même si elle n'a pas de scrupules à admettre que certains y sont mieux disposés que d'autres¹²⁷.

Enfin, la cité athénienne dote l'action d'une mémoire, c'est-à-dire d'une durée qu'elle ne possède pas par elle-même. En d'autres mots, la *polis* « promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que donne le fait d'être vu et entendu et, généralement, de paraître devant le public de ses semblables¹²⁸ ». C'est cet aspect de la *polis* qui en fait une solution *politique* à l'évanescence de l'action. Comme le proclame Périclès dans son *Oraison funèbre*, la Cité n'a dorénavant plus besoin de compter sur les poètes pour immortaliser les grandes actions : « nous n'avons besoin ni d'un Homère pour nous glorifier, ni de personne dont les accents charmeront sur le moment, mais dont les interprétations auront à pâtir de la vérité des faits¹²⁹ ».

Les citations que l'on vient de lire soulèvent deux éléments importants. D'abord, elles annoncent que la durée qui échoit aux actions dépend du degré de réalité qu'elles acquièrent. Elles affirment ensuite que la réalité politique correspond au fait d'être vu et entendu par une pluralité d'individus, c'est-à-dire à l'apparence : « réalité qui, humainement et politiquement parlant, ne se distingue pas de l'apparence¹³⁰ ». Nous reviendrons sur la question de la réalité au prochain chapitre. Résumons pour l'instant ce que les deux solutions préphilosophiques au caractère éphémère de l'action ont mis en lumière.

La solution poétique lie l'action au récit alors que la solution politique (celle de la *polis*) montre que l'action – *praxis* sans produit – peut paradoxalement créer une durée qui lui est propre si elle est accomplie dans un contexte favorable : « À la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction que l'homme en tant qu'homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s'affirme dans la parole et l'action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'elles créent leur propre mémoire.¹³¹ »

¹²⁷ Elle-même n'y serait pas bien disposée (cf. « On Hannah Arendt », p. 303). Plusieurs critiques féministes soulignent d'ailleurs ce point aveugle de la théorie arendtienne. Voir par exemple : H. Fenichel Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », E. Young-Bruehl, « Hannah Arendt Among Feminists », S. Benhabib, « Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space ».

¹²⁸ CHM, p. 257.

¹²⁹ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. de Romilly, ii, 41.

¹³⁰ CHM, p. 258.

¹³¹ CHM, p. 269

Enfin, la *polis* permet à Arendt de montrer que la politique est principalement une question d'espace, de l'espace qui se crée entre les hommes : « Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisatrice, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action.¹³² » Au-delà du contexte historique de la *polis*, Arendt affirme que ce n'est qu'au sein d'un espace public que les hommes peuvent agir librement. C'est maintenant vers le concept arendtien de la liberté qu'il nous faut diriger notre attention puisque celui-ci permet de préciser la définition de l'action comme *praxis*.

6. La liberté comme virtuosité et l'action comme performance

6.1 La liberté comme actualisation de l'action

Nous avons affirmé, dans la section précédente, que les citoyens de la *polis* n'étaient activement libres que lors de leur participation aux affaires publiques. Arendt généralise cet aspect de la *polis* pour développer sa propre conception de la liberté en tant que mode d'être plutôt que propriété de la nature humaine ou phénomène de la volonté. Bien qu'elle définisse parfois la liberté comme un principe de l'action parmi d'autres (tels la justice, la gloire, etc.)¹³³, elle lui assigne aussi une position privilégiée en tant que sens et raison d'être de la politique¹³⁴. À cet effet, elle écrit en plusieurs endroits que la liberté *apparaît* et qu'elle est une réalité tangible. Dans le contexte qui nous occupe, écrire que la liberté apparaît n'est pas l'hypostasier. C'est plutôt faire signe vers son irréductible proximité avec l'action que nous avons définie ci-haut comme spontanéité dévoilante : « Les hommes *sont* libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après ; en effet, *être* libre et agir ne font qu'un.¹³⁵ » Nous proposons d'explicitier ce lien en faisant appel ici encore aux concepts aristotéliens de *dunamis* et d'*energeia*. Nous avancerons ainsi que la liberté, en vertu de sa conceptualisation comme

¹³² Ibid. p. 258.

¹³³ Arendt pose quatre éléments de l'action : le but poursuivi, la fin qu'elle a en vue, le sens qui se dévoile en elle, et finalement le principe qui la met en mouvement et qui n'est pas identique à une cause directe. Arendt parle du principe comme d'un ensemble de convictions partagées par un groupe (cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 178).

¹³⁴ Cf. « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 190.

¹³⁵ Ibid. p. 198.

virtuosité, correspond à la *dunamis* de l'action que nous avons thématifiée préalablement comme *praxis*.

Dans l'essai « Qu'est-ce que la liberté ? », Arendt conceptualise la liberté à l'aide d'une terminologie évoquant la *dunamis*¹³⁶. Elle y est en effet assimilée à la virtuosité¹³⁷ (d'après la *virtù* machiavélienne), à une faculté, à une pure *capacité* de commencer¹³⁸ et elle est même dite inhérente à l'action¹³⁹, comme l'est la *dunamis* par rapport à l'*energeia* au sein de la *praxis*. En effet, lorsque nous avons établi une affinité entre l'action et la *praxis*, puis entre la *praxis* et l'*energeia*, nous avons vu que la *dunamis* y était inhérente à l'*energeia* : on est (potentiellement) libre en même temps qu'on est (actuellement) libre, et être actuellement libre signifie justement agir.

6.1.1 L'espace de la liberté

En raison de l'affinité entre l'action et la liberté dont on vient de tracer les grandes lignes, on parvient à préciser davantage le concept d'action puisque l'on peut maintenant établir que le champ de l'action, qui délimite aussi, on l'a vu, le champ politique, est le même que celui de la liberté. L'action, spontanéité dévoilante, est donc pour Arendt toujours libre et toujours politique. Il n'est d'ailleurs pas anodin d'employer le terme spatial de « champ » puisque le champ de l'action délimite bel et bien un espace : l'espace politique.

Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt aborde la puissance (*dunamis*) à partir d'un point de vue plus généralement tourné vers l'action que vers la liberté¹⁴⁰. Elle y définit la puissance comme possibilité d'action. Conjointement à la définition de la liberté comme virtuosité, l'espace politique est un espace potentiel qui « à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, [il] ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes [...] mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes.¹⁴¹ » Ainsi, la liberté comme l'action sont toujours spatialement limitées et présupposent la présence d'autrui, la présence d'une pluralité d'êtres uniques. C'est la raison fondamentale pour laquelle la liberté telle que la conçoit

¹³⁶ Qu'elle n'emploie pas explicitement ici, ce qu'elle fait par contre dans CHM p. 260.

¹³⁷ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 201.

¹³⁸ Ibid. p. 219.

¹³⁹ Ibid. p. 198.

¹⁴⁰ CHM, p. 259-268. Dans ce passage important, Arendt distingue la puissance (*dunamis*) toujours commune de la force, toujours individuelle. Elle y définit la puissance comme possibilité d'action.

¹⁴¹ CHM, p. 259.

Arendt ne peut être identifiée à la souveraineté qui, elle, suppose la suprématie et donc l'isolement.

6.1.2 La contingence

Virtuosité, potentialité et pouvoir sont des concepts faisant signe vers l'indéterminabilité de l'action libre et annoncent son affinité, sur le plan modal, avec la contingence. En caractérisant la liberté comme « pure capacité de commencer » Arendt insiste sur l'élan premier – où résonnent la condition ontologique de natalité et les multiples sens du verbe *archein* dont il a déjà été question – au détriment du but ou de la fin.

Par cette conceptualisation de la liberté comme virtuosité, la nécessité est en effet marginalisée puisque cette pure capacité de commencer implique une rupture dans l'ordre causal habituel où l'effet suit la cause et devient à son tour cause d'un effet à venir. C'est ce qu'Arendt avance en affirmant que l'action libre introduit un « abîme de néant » dans la chaîne causale, qu'elle fragmente cette chaîne de même que la temporalité continue qu'elle suppose¹⁴². Ainsi, l'action est assimilée par Arendt à un miracle dans la mesure où elle interrompt un processus, processus commencé par un acte antérieur¹⁴³. Il s'agit bien sûr d'un miracle sans *telos* a priori et qu'on ne peut relier à aucune subjectivité divine. Ce que nous avons nommé précédemment le réseau des relations humaines (*web of human relationships*) est ainsi constitué de l'« infiniment improbable »¹⁴⁴. Et puisque l'action interrompt la continuité du réel, qu'elle est une irruption imprévisible de l'improbable, le lien avec la contingence est ici bien marqué. Arendt parvient de la sorte à exclure la nécessité de la politique en insistant sur l'acte (compris comme *praxis*) lui-même plutôt que sur son but. C'est plus précisément à l'aide de la notion de performance que nous tenterons de préciser l'affinité entre l'action, la *praxis* et l'*energeia*.

6.2 L'action comme performance

La virtuosité, que l'on vient d'attribuer à la liberté, se décline en un sens supplémentaire : celui qui affleure lorsque l'on qualifie, par exemple, un musicien de virtuose. Cette capacité à exécuter brillamment est fondée sur la contingence, comme le souligne

¹⁴² LVE, p. 531.

¹⁴³ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 220.

¹⁴⁴ Arendt parle de l'infiniment improbable dans « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 220 et LVE, p. 525.

D. Villa : « C'est l'extraordinaire contingence qui imprègne le domaine des affaires humaines qui donne à la liberté la chance d'apparaître sous la forme de la virtuosité.¹⁴⁵ »

Arendt fait le lien entre la liberté et ce sens de « virtuosité » en appelant à la barre le concept machiavélien de *virtù*, qu'elle définit comme l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*¹⁴⁶. C'est dans ce passage, où la liberté est posée comme inhérente à l'action, qu'Arendt la compare aux arts d'exécution. Ceci est en continuité avec la conceptualisation de l'action comme *praxis* à laquelle correspond l'*energeia*. Et on peut maintenant préciser qu'il s'agit d'un type d'*energeia* bien précis : la performance. Précisons comment on passe de la *praxis* à la performance.

Dans l'essai « Qu'est-ce que la liberté ? », les arts d'exécution sont opposés aux arts créatifs¹⁴⁷. La danse ou le jeu de l'acteur fournissent ainsi des exemples du premier type, soit les arts dont la fin est identique à l'acte. Cette définition est à rapprocher de celle que nous avons donnée de la pure actualité (*energeia*) de l'action (*praxis*). Les arts créatifs, soit ceux qui produisent quelque chose, conviennent quant à eux à l'activité de type poïétique (*poiesis*). Si le rapprochement entre l'action et la performance n'est pas inédit¹⁴⁸, il ne faut pas commettre l'erreur (traditionnelle selon Arendt) d'identifier la politique à un art où l'État serait un chef-d'œuvre collectif. Une telle interprétation reste prisonnière du schéma productionniste, impropre à la *praxis*. Ce rapprochement entre action et performance vise au contraire à attirer l'attention sur l'action elle-même : c'est strictement la configuration de l'action en tant que *praxis* qui autorise l'analogie entre l'art et la politique. Ce geste contribue effectivement à libérer l'action et le domaine politique du cadre téléologique qui leur échoit lorsque l'action est comprise en termes productionnistes, comme en témoigne l'évocation de Socrate par Arendt : « Socrate 'se produisait' sur la place du marché comme le joueur de flûte se produit à un banquet. C'était un pur spectacle, un pur " agir ".¹⁴⁹ »

La *Condition de l'homme moderne* témoigne également du rapprochement entre l'action et la performance entendue comme *energeia*. Ici aussi, le nerf de l'argument concerne

¹⁴⁵ D.R. Villa, *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 162.

¹⁴⁶ « Qu'est-ce que la liberté ? », in CC, p. 198.

¹⁴⁷ Ibid. p. 200.

¹⁴⁸ « Les Grecs utilisaient toujours des métaphores telles que le jeu de flûte, la danse, la guérison et le voyage en mer pour distinguer la politique des autres activités » (« Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 199).

¹⁴⁹ JPPK, p. 63-64. Socrate incarne pour Arendt la prise sur soi du paradoxe inhérent à la condition humaine, soit que l'homme est aussi bien un être agissant qu'un être pensant.

l'autonomie de l'action par rapport à un produit ou à un effet distinct que l'on voudrait lui attribuer. En un développement crucial, Arendt fait explicitement appel à Aristote pour thématiser ce lien et avance que le sens d'une action réside strictement dans l'acte, « jamais dans sa motivation, ni dans son résultat¹⁵⁰ ». En revanche, « l'action ne peut se juger que d'après le critère de la grandeur¹⁵¹ », comme on l'a mentionné lorsqu'il fut question des récits homériques. Si les motivations, les buts et les résultats ne conviennent à juger une action, c'est en raison de leur invisibilité alors que la grandeur, elle, est un critère qui sied aux apparences comme en témoigne la proximité qu'établit Arendt entre grandeur et beauté¹⁵².

Cette dimension proprement politique de la performance est également confirmée par un élément indispensable aux arts d'exécution : les spectateurs. Dans l'analogie entre le théâtre et la politique, ils incarnent la pluralité qu'Arendt n'a de cesse de poser comme la condition *sine qua non* de la politique. Ce n'est effectivement qu'en présence d'autrui que les hommes peuvent agir. Au-delà de l'agir, la pluralité des perspectives sur le monde est également pour Arendt ce qui confirme la *réalité* politique: « la réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur¹⁵³ ». Or, ce n'est pas seulement la réalité politique qui dépend de la présence d'autrui, c'est la réalité tout court : « s'il n'y a point d'espace d'apparence, si l'on ne peut se fier à la parole et à l'action comme mode d'être ensemble, on ne peut fonder avec certitude ni la réalité du moi, de l'identité personnelle, ni la réalité du monde environnant¹⁵⁴ ».

7. Esthétique et politique

7.1 La valorisation des apparences ou l'« esthétisation de l'action »

Pour Arendt, ce qui est privé de manifestation extérieure est irréel : « notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître en échappant aux ténèbres de la vie cachée¹⁵⁵ ». La réalité est donc fondée

¹⁵⁰ Cf. CHM, p. 267.

¹⁵¹ Ibid. p. 266.

¹⁵² « La crise de la culture », dans CC, p. 279.

¹⁵³ CHM, p. 97-98.

¹⁵⁴ Ibid. p. 269.

¹⁵⁵ CHM, p. 91, p. 229 et p. 258-259, cf. également « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 190.

dans le monde commun, comme nous le verrons plus longuement au prochain chapitre. Ce qui importe ici est la coïncidence qu'Arendt pose entre être et apparaître sur le plan politique. Tout ce qui est doit paraître, peut-on lire dans *Condition de l'homme moderne*. Arendt trouve cette coïncidence politique de l'être et de l'apparaître dans la conviction présocratique que la vérité se dévoile¹⁵⁶.

L'action envisagée comme performance témoigne du point de vue phénoménologique d'Arendt puisque c'est à partir des nombreuses guises de son apparaître que le phénomène politique par excellence, l'action, est abordé. En effet, le phénomène politique est à la fois le point de départ et l'horizon de l'examen d'Arendt. Jamais elle ne se réfère à un au-delà de l'action ou du politique, ce qui assure l'autonomie de son analyse du politique par rapport à celles de la philosophie politique, laquelle occulterait toujours-déjà les traits phénoménologiques de l'action en raison de son parti pris théorétique. Bien plus, comme le souligne très justement D. Villa, c'est en insistant sur la signification politique des apparences qu'Arendt parvient à autonomiser l'action¹⁵⁷.

En excluant ainsi les intentions et les motifs personnels de l'analyse politique, Arendt rend les catégories morales politiquement caduques¹⁵⁸. Les apparences, polymorphes, et perceptibles d'une multitude de points de vue, sont responsables de ce qu'un abysse sépare, pour Arendt, la politique et la vérité spéculative¹⁵⁹. L'action ne peut être soumise ni aux impératifs moraux ni aux impératifs logico-spéculatifs : un pas de plus est donc fait pour écarter l'absolu et la nécessité du champ politique. Puis, comme l'explique D. Villa : « l'*energeia* ouvre sur une image esthétique ou théâtrale, dans laquelle le fait qu'une activité soit à elle-même sa propre fin n'est plus le signe d'une « perfection » au sens aristotélicien, mais plutôt d'une virtuosité.¹⁶⁰ »

Puisque le domaine politique est celui des apparences, comme nous l'avons laissé entendre, l'expérience politique se trouve à être, en un sens d'abord très général, expérience esthétique. C'est ce sens esthétique du politique que J. Rancière thématise par l'expression

¹⁵⁶ Cf. R, p. 414.

¹⁵⁷ D.R. Villa, *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 187.

¹⁵⁸ L'anonymat inhérent à l'action faisait déjà signe vers l'inadéquation des catégories morales en ce qui concerne la politique. (cf. supra, p. 10.)

¹⁵⁹ La politique et les affaires humaines, sont précisément le lieu du relatif et la seule vérité qui y a cours est la vérité de fait. C'est en ce sens qu'elle peut parler de la nature non politique de la vérité (cf. « Vérité et politique », dans CC p. 331). Voir aussi « On Hannah Arendt », p. 316.

¹⁶⁰ D.R. Villa, *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 107.

« partage du sensible » : « C'est un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience.¹⁶¹ » Or, politique et esthétique semblent être liés, chez Arendt, plus intimement que ne le laisse entendre cette comparaison au premier abord simplement formelle entre expérience politique et expérience esthétique.

En premier lieu, Arendt emploie de nombreux termes associés au théâtre pour parler de l'action : il est ainsi question d'acteurs, de spectateurs, de scène, d'apparition sur scène, de performance, de tragédie, etc. Or, il nous semble que cet emploi ne soit pas strictement métaphorique, mais qu'il témoigne plutôt d'une stratégie d'« esthétisation de l'action¹⁶² » à l'œuvre tout au long de la *Condition de l'homme moderne*. Et une telle stratégie vise à aborder l'action à partir d'elle-même, c'est-à-dire en tant qu'apparence, comme on vient de le voir.

En second lieu, cette stratégie ne fait pas seulement appel au théâtre : elle implique aussi la littérature par l'entremise du concept d'« histoires » vers lequel nous proposons à présent de diriger notre étude. La valorisation politique des apparences dont il est à présent question ne saurait être identifiée à l'esthétisation de la politique décrite par W. Benjamin¹⁶³. Il n'est pas question ici de réduire la politique à un spectacle mystifiant pour des spectateurs passifs : la sphère politique comme espace de l'apparence (*space of appearance*) repose sur la pluralité et est constitué par la multitude de points de vue sur lui.

7.2 Les histoires engendrées par l'action

Le fait pour l'action de s'inscrire dans un réseau préexistant (le réseau des relations humaines) est la cause de ce qu'elle donne lieu, intentionnellement ou non, à des histoires (*stories*). C'est pourquoi Arendt peut voir dans l'action une faculté de produire des récits¹⁶⁴. Les histoires naissent « immédiatement après l'instant fugace de l'acte », et peuvent être aussi éphémères que lui. En effet, une histoire ne pallie pas nécessairement le caractère évanescent de l'action puisqu'elle en constitue d'abord simplement la forme, elle est comme le médium de la révélation, dont la matière est ce qui se montre, ce qui apparaît sur la scène constituée par la rencontre entre des individus égaux (la scène politique). Les histoires entendues en ce sens

¹⁶¹ J. Rancière, *Le partage du sensible*, p. 13.

¹⁶² Cf. D.R. Villa, *Arendt et Heidegger, le destin du politique*, p. 156.

¹⁶³ W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (première version) », p. 111.

¹⁶⁴ CHM, p. 403.

formel sont donc ontologiquement politiques¹⁶⁵. La raison pour laquelle la forme de l'action si l'on peut dire est celle d'une histoire est que l'action est primordialement langage¹⁶⁶. C'est aussi ce qui lui confère une qualité dévoilante.

Les histoires mettent en évidence le lien esquissé plus tôt entre l'activité artistique et l'action puisque les actes et les paroles peuvent être, par le biais des histoires, réifiés¹⁶⁷ artistiquement. Or, cette réification, bien qu'elle confère une certaine tangibilité aux actions, n'est pas un critère nécessaire pour qu'il y ait histoire. Les histoires, d'abord simples corollaires de l'action des hommes entre eux, diffèrent en effet phénoménalement de ces formes réifiées¹⁶⁸.

Les histoires sont superbement importantes puisqu'elles libèrent le sens d'une action : « Qui dit ce qui est – λέγει τὰ ἔοντα – raconte toujours une histoire, et dans cette histoire les faits perdent leur contingence et acquièrent une signification humainement compréhensible.¹⁶⁹ » Le sens repose donc ici sur les vérités de fait (« ce qui est ») et recèle une cohérence qui manquait aux événements : le récit transforme le pur surgissement des faits en une trame sensée, compréhensible.

Comme l'identité de l'acteur, le sens n'est disponible qu'une fois l'histoire, et donc l'action, complètement achevée. Ce détail est loin d'être anodin puisqu'une action peut être potentiellement infinie. En outre, Arendt affirme après Aristote que toute vie, ce qui se joue entre une naissance et une mort, constitue une histoire dont on ne peut saisir le sens qu'à la mort de son protagoniste. Toute action donne lieu à des histoires et chaque vie singulière constitue elle aussi une histoire. Mais *celui qui agit n'est jamais l'auteur* de son histoire : « Même si les histoires sont les résultats inévitables de l'action, ce n'est pas l'acteur, c'est le narrateur qui voit et qui « fait » l'histoire.¹⁷⁰ » En effet, agir est une forme de *praxis* alors que « faire » une histoire relève de la *poiesis*, deux types d'action qu'Arendt distingue radicalement.

Arendt définit le sens en l'opposant au but : le sens correspond ainsi à la catégorie « en considération de » (*for the sake of*) alors que le but ou la fin correspond à « afin que » (*in*

¹⁶⁵ A. Herzog, « The Poetic Nature of Political Disclosure : Hannah Arendt's Storytelling », p. 172.

¹⁶⁶ JP 1, p. 382.

¹⁶⁷ La réification est un concept neutre pour Arendt. Il désigne précisément l'activité artistique laquelle matérialiserait des intangibles (pensées ou histoires) (cf. CHM, p. 141).

¹⁶⁸ Ibid. p. 243-244.

¹⁶⁹ « Vérité et politique », dans CC, p. 333.

¹⁷⁰ CHM, p.251. Voir aussi, p. 270 : « L'essence de *qui* est quelqu'un ne peut pas être réifiée par ce quelqu'un ».

order to) de la simple utilité¹⁷¹. On retrouve ici encore l'opposition entre une activité dont la fin est identique à l'acte (*praxis*) et une activité dont la fin est extérieure à l'acte (*poiesis*). Du point de vue du sens, l'action est réaffirmée comme appartenant au premier type d'activités : « la grandeur, ou le sens spécifique de chaque acte, ne réside que dans l'action, jamais dans sa motivation, ni dans son résultat¹⁷² ».

Le sens d'une action, cristallisé dans une histoire, est ainsi susceptible de n'apparaître qu'au conteur ou à l'historien : « À la différence des autres éléments propres à l'agir – et surtout des buts projetés, des mobiles et des principes directeurs, qui nous deviennent visibles au fil de l'action –, le sens d'une action n'est révélé que lorsque l'agir lui-même a pris fin, et est devenu histoire racontable.¹⁷³ » Ceux qui cueillent pour ainsi dire les histoires ou qui commencent la narration – conteurs, historiens, poètes – jouent eux aussi un rôle politique puisque leur incombe la compréhension, c'est-à-dire la réconciliation avec les choses telles qu'elles sont. Il s'agit d'une tâche politiquement importante, mais qui est accomplie *de l'extérieur du domaine politique*, précise Arendt¹⁷⁴.

7.3 La compréhension

Si l'action génère des histoires sensées, c'est en raison de sa profonde affinité avec la compréhension :

Si l'essence de toute action et, en particulier, de l'action politique est d'instituer un nouveau commencement, *la compréhension devient l'autre face de l'action* : cette forme de connaissance grâce à laquelle, à la différence de bien d'autres formes, les hommes qui agissent [...] sont en mesure d'accepter finalement ce qui s'est passé de manière irrémédiable et de se réconcilier avec ce qui existe de façon incontournable¹⁷⁵.

Cette citation est éclairante à plusieurs égards. D'abord, elle pose un lien symétrique entre l'action et la compréhension : la compréhension est « l'autre face de l'action » comme la réalité est l'autre face du possible. Ensuite, ladite compréhension est définie comme une forme de connaissance assimilée à la réconciliation. La réconciliation telle que l'entend Arendt ne signifie pas l'acceptation passive du fardeau de ce qui est, elle fait plutôt signe vers la

¹⁷¹ « Le concept d'histoire », dans CC, p.105-106 : « Le sens qui ne peut jamais être le but de l'action et pourtant, inévitablement, surgira des actions des hommes après que l'action elle-même sera venue à une fin ».

¹⁷² CHM, p. 267.

¹⁷³ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 31.

¹⁷⁴ « Vérité et politique », dans CC, p. 334.

¹⁷⁵ « Compréhension et politique », dans NT, p.59, nous soulignons.

reconnaissance de ce que nous sommes dans du déjà commencé : « Comprendre, en un mot, consiste à regarder la réalité en face avec attention, sans idée préconçue, et à lui résister au besoin, quelle que soit ou qu'ait pu être cette réalité.¹⁷⁶ » Les hommes doivent ainsi accepter de vivre dans un monde où d'autres hommes ont agi avant eux et où leurs actions se font encore ressentir, tel est le sens de la compréhension-réconciliation. Le passé est donc envisagé comme une force active : c'est notamment ce que laissait présager l'infinitude de l'Action mentionnée plus tôt.

Arendt peut ainsi parler de la compréhension comme de la manière spécifique dont l'homme vit et par laquelle il se réconcilie avec le monde qui lui est étranger et le demeurera toujours dans une certaine mesure puisque chaque être est absolument singulier. Il s'agit donc d'une activité sans fin, d'un véritable mode d'être : « c'est la manière spécifique dont l'homme vit, parce que chaque individu a besoin de se réconcilier avec un monde auquel il était étranger à la naissance et au sein duquel, à proportion de sa remarquable singularité, il demeure toujours étranger¹⁷⁷ ».

La compréhension telle que la définit Arendt n'est ainsi pas l'équivalent de la connaissance théorique et ne repose pas uniquement sur une capacité intellectuelle. En tant que mode d'être et « autre face de l'action », la possibilité de compréhension dépend dans une large mesure de facteurs politiques, c'est-à-dire de l'organisation de l'expérience commune des hommes. Plus précisément, la compréhension, puisqu'elle demande d'envisager le monde à partir de différentes perspectives¹⁷⁸, dépend de la pluralité qui est, politiquement, la pluralité des apparences. La compréhension demeure liée à la pluralité et le sens en politique ne cherchera jamais au-delà de l'horizon des apparences.

Par la dépendance mutuelle de l'action et de la compréhension, on est un peu plus en mesure de comprendre la priorité qu'Arendt confère à l'action au sein de la *vita activa* : la compréhension est cette facette de l'action qui dévoile et confère un sens à ce qui est. Par ailleurs, le couple action/parole est la seule des trois activités de la *vita activa* qui est authentiquement dévoilante : le travail ne dévoile pas la mondanité du monde, mais le ressent comme monde ambiant¹⁷⁹, l'œuvrer quant à lui ne révèle que dans la mesure où il réifie et est

¹⁷⁶ A, p. 13.

¹⁷⁷ « Compréhension et politique », dans NT, p. 39-40.

¹⁷⁸ « Le concept d'histoire », dans CC, p. 91.

¹⁷⁹ D.R. Villa, *Arendt et Heidegger ; le destin du politique*, p. 254.

donc pris dans un schéma utilitariste (l'« afin de » dont il vient d'être question) étranger au sens¹⁸⁰. C'est donc en vertu de sa capacité dévoilante, c'est-à-dire à générer du sens, que l'action transcende le travail et l'œuvre, et que l'existence politique, le *bios politikos*, est le lieu où l'homme peut se mesurer au cosmos¹⁸¹. L'action maintenant comprise comme source de sens et d'intelligibilité acquiert une forte dimension existentielle.

S'il n'a été question jusqu'ici que de l'Antiquité, c'est bien parce que nous voulions d'abord tracer les grandes lignes du concept arendtien d'action et que cela est impossible sans évoquer l'influence des expériences politiques préphilosophiques. De plus, ce concept est indissociable d'une critique de la tradition de philosophie politique qui a elle aussi ses racines dans l'Antiquité grecque. Or, l'œuvre d'Arendt ne se cantonne pas dans une réinterprétation de thèmes anciens : elle est traversée d'une imposante critique de la modernité, une critique conduite à l'aune des exigences de l'action telles que nous les avons esquissées. C'est donc que l'action et la sphère politique sont aussi problématisées chez Arendt, *historiquement*, c'est-à-dire par rapport à des circonstances particulières. Puisqu'Arendt rejette l'idée d'une nature humaine immuable et soutient en revanche que l'existence humaine est *conditionnée* par des facteurs qui ne sont pas immuables¹⁸², elle peut se demander si l'époque moderne n'a pas si radicalement bouleversé le contexte de la vie sur terre au point que la possibilité même de l'existence dans la forme qu'on lui connaît puisse être mise en doute¹⁸³. L'impact de la modernité sur les conditions de possibilité de l'action est précisément ce que notre prochain chapitre se propose d'examiner.

¹⁸⁰ La seule exception à cette dynamique de l'œuvrer est l'œuvre d'art en ce qu'elle n'a aucune utilité et est jugée d'après sa forme (cf. CHM, p. 229 et « Le concept d'histoire », dans CC, p. 87). Ceci pointe vers l'affinité entre esthétique et politique que nous avons commencé à aborder.

¹⁸¹ CHM, p. 403.

¹⁸² Ibid. p. 44-45, 252.

¹⁸³ Cf. « Une réponse à Eric Voegelin », p. 974 de même que « Le concept d'histoire », dans CC, p. 85 et CHM p. 39.

Chapitre 2

La modernité comme impasse

*Im Kampf zwischen dir und der Welt
sekundiere der Welt
— Franz Kafka¹⁸⁴*

*En politique ce n'est pas la vie,
mais le monde qui est en jeu
— Hannah Arendt¹⁸⁵*

La critique arendtienne de la modernité retrace les événements s'inscrivant au seuil de la modernité¹⁸⁶ qui ont modifié radicalement les trois activités rassemblées sous la bannière de la *vita activa* – le travail, l'œuvre et l'action. Puisque la *vita activa* est organisée normativement à partir de la priorité de l'action, de la place médiane de l'œuvre et de l'infériorité du travail, c'est au nom de l'action et du monde que sera conduite la critique de la modernité qu'élabore Arendt en se fondant notamment sur la compréhension antique du *bios politikos*¹⁸⁷.

Le propos, modeste, de ce chapitre consiste à montrer qu'il y a une impasse majeure, thématifiée par Arendt elle-même, à la modernité en ce qui concerne l'action et que cette impasse culmine dans une crise de sens. Il ressortira de cette analyse que l'action se trouve à la modernité confrontée à des blocages qui ne relèvent pas seulement de son interprétation traditionnelle par la philosophie. Ainsi, au défi théorique que représente « l'oubli de l'action » caractéristique de la philosophie politique correspond le défi pratique posé par le

¹⁸⁴ F. Kafka, *Aphorismes*, p. 25. « Dans le combat entre toi et le monde seconde le monde ».

¹⁸⁵ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 203.

¹⁸⁶ Arendt distingue l'« époque moderne » du « monde moderne » : la première désigne la période s'échelonnant du XVII^e siècle au XX^e siècle alors que le monde moderne est celui qui suit les premières explosions atomiques, il constitue le contexte de la rédaction de la *Condition de l'homme moderne*, note Arendt. L'époque nouvelle qui s'annonce demeure inconnue, peut-on d'ailleurs y lire (cf. CHM p. 39).

¹⁸⁷ Comme le rappelle J.M. Bernstein, une autre source importante pour le concept d'action provient d'un phénomène politique proprement moderne : la révolution, phénomène auquel Arendt s'intéresse dans *De la révolution* (*On Revolution*). Cf. J.M. Bernstein, *The Fate of Art*, p. 280, n. 34. Nous n'aborderons pas ici l'analyse arendtienne de la révolution. Bornons-nous à mentionner qu'il s'agit selon Arendt du phénomène politique le plus directement lié au commencement (Cf. R, p. 341).

développement historique moderne. En précisant « l'histoire du destin de l'action » (D. Villa) dans sa phase proprement moderne, nous espérons lier le premier chapitre où le modèle idéal-typique de l'action fut esquissé (en mettant en évidence la proximité de certains traits de l'action et de certains concepts esthétiques) et le troisième chapitre de notre étude qui vise à montrer comment Arendt, lorsqu'elle écrit explicitement à partir du monde ouvert par l'époque moderne (qu'elle nomme le « monde moderne ») a recours à des catégories relevant d'un champ explicitement esthétique pour développer ce que nous avons envie d'appeler une *résistance* au sein de laquelle survivent quelques-uns des espoirs placés jadis dans le domaine politique. Pour ce faire, il nous faudra d'abord développer un peu plus le concept de « monde » tel que le conçoit Arendt puisqu'il sera ensuite longuement question de la disparition du monde en tant que phénomène central de la modernité. Nous traiterons ainsi de la signification politique du monde pour Arendt avant d'aborder les détails de son édulcoration à l'époque moderne. Dans un troisième temps, il sera question du renversement entre l'action et la contemplation, puis des renversements subséquents qu'Arendt retrace au sein de la *vita activa* elle-même. Enfin, il sera plus précisément question des transformations radicales que subit l'action et de la crise de sens qui en résulte.

1. Le monde commun

1.1 Le monde est un contexte

Une des premières déterminations du monde est qu'il est un « artifice humain », c'est-à-dire qu'il est radicalement non-naturel. Le caractère artificiel du monde provient de ce qu'il est mis en œuvre par l'activité fabricatrice (*l'œuvre*), laquelle procède par réification, comme on l'a déjà souligné. On peut en ce sens avancer que le monde constitue une zone franche distinguant l'horizon des hommes de l'environnement naturel. Il n'en est pas moins objectif : en séparant la nature et le « monde des hommes » il offre également un contraste à la subjectivité humaine, comme l'affirme Arendt lorsqu'elle écrit qu'« à la subjectivité des hommes s'oppose l'objectivité du monde fait de main d'homme bien plus que la sublime indifférence d'une nature vierge¹⁸⁸ ». L'objectivité dont il est question tient principalement au caractère stable du monde, donc à la durée des objets qui le composent – durée qu'il faut

¹⁸⁸CHM p. 189.

opposer à la temporalité du cycle naturel et à celle de la futilité des actions humaines, comme l'a d'ailleurs souligné P. Ricœur¹⁸⁹. Le monde est par ailleurs doté d'une certaine permanence en vertu même de la durabilité propre aux choses fabriquées. C'est en ce sens qu'Arendt peut qualifier la fabrication d'activité la plus présente-au-monde¹⁹⁰.

1.2 Le caractère commun du monde provient de sa phénoménalité

Le monde est une entité politique de première importance, ne serait-ce que parce qu'il relie et sépare les hommes. Cette affirmation peut paraître triviale, mais elle établit que le monde tel que l'envisage Arendt est toujours monde commun. En outre, le caractère commun du monde repose sur sa phénoménalité et c'est là le nerf de son objectivité. Tel que mentionné précédemment, la réalité d'un événement, d'une personne ou d'une chose est, pour Arendt, conférée par son caractère public : c'est en tant qu'une chose apparaît à plusieurs personnes qu'elle peut être dite réelle¹⁹¹. À ce titre, Arendt attribue une double signification au terme « public », lequel désigne deux phénomènes liés : d'une part que l'apparence constitue la réalité et d'autre part, il désigne le monde en ce qu'il est commun à tous¹⁹².

Réalité et monde commun sont ainsi, politiquement parlant, presque des synonymes : « la réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur¹⁹³ ». C'est parce que le monde apparaît en de multiples guises selon une myriade de perspectives qu'il est dit commun, mais c'est aussi plus fondamentalement parce qu'il existe un monde commun, c'est-à-dire quelque chose qui relie et sépare les hommes, que l'apparence peut constituer la réalité.

Parler ainsi de perspectives multiples signifie d'abord que le monde *apparaît* aux hommes à chaque fois singuliers, que leur relation au monde et à la réalité est celle du *δοκει μοι*, du « il m'apparaît », à partir duquel l'opinion (*δόξα*) se forme¹⁹⁴. Les multiples perspectives sur un même objet, ici le monde, sont constitutives de sa réalité, voilà le sens de l'objectivité du monde et du perspectivisme arendtien. C'est par la discussion avec autrui de

¹⁸⁹ P. Ricœur, « Préface à *Condition de l'homme moderne* », p. 55.

¹⁹⁰ CHM, p. 376.

¹⁹¹ Cf. notamment CHM, p. 91 et « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC p. 190.

¹⁹² CHM p. 89-92.

¹⁹³ Ibid. p. 97-98.

¹⁹⁴ « Le concept d'histoire », dans CC p. 71. Voir aussi JP 2, p. 725 : « la *doxa* dit si ce qui m'apparaît convient ou non ».

préoccupations communes que les opinions de chacun sont appelées à se modifier. Il devient dès lors possible d'envisager le monde à partir de perspectives différentes. La sphère politique est ainsi originairement relative, ce qui ne la discrédite pas pour autant aux yeux d'Arendt. Bien au contraire, c'est cette relativité qui motive le rassemblement des citoyens et l'échange d'opinions¹⁹⁵. La certitude, en ce qu'elle n'engage pas de débat, est anti-politique et l'opinion, en ce qu'elle est relative est en quelque sorte anti-philosophique. C'est du moins une explication qu'Arendt fournit pour éclairer le conflit entre philosophie et politique qu'elle voit au fondement même de la philosophie politique¹⁹⁶.

Une fois affirmée la proximité de sens de la réalité et du monde commun, il est possible d'interpréter le phénomène principal de la modernité, soit la perte du monde commun, comme la perte de la réalité même. C'est vers ce phénomène que nous proposons à présent de tourner notre attention.

2. La perte du monde commun ou l'aliénation du monde

La disparition du monde commun correspond à une véritable transformation de la réalité. Le schéma explicatif de cette transformation a des échos nietzschéens puisqu'il consiste en une mise en lumière des « conséquences spirituelles » d'un événement¹⁹⁷ historique, à savoir l'invention galiléenne du télescope et la *confirmation* de la théorie héliocentrique qui en résulte. La spécificité de la découverte galiléenne du télescope, propose Arendt, est de confirmer empiriquement l'insuffisance des cinq sens en ce qui concerne la connaissance de l'univers¹⁹⁸. Il en résulte une suite de cataclysmes au niveau de la théorie dont le principal est le doute quant à la capacité des cinq sens à atteindre la vérité. Ce doute aurait pour corollaire la disparition du monde donné par les sens et la séparation de l'être et de l'apparence¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Cf. « On Hannah Arendt », p. 317.

¹⁹⁶ « Philosophy and Politics », p. 79. C'est aussi ce qu'exprimerait l'opposition platonicienne entre vérité et opinion.

¹⁹⁷ L'historiographie d'Arendt accorde une place centrale à l'événement : ce ne sont pas les idées qui sont les « données » historiques, mais bien les événements, seuls vecteurs de nouveauté : « l'Histoire est faite d'événements, et non pas de forces, ni d'idées au cours prévisibles » (CHM, p. 320). Aussi, Arendt soutient-elle que l'événement constitue le tissu du réel dans le domaine des affaires humaines (cf. CHM, p.375).

¹⁹⁸ Ibid. p. 329.

¹⁹⁹ Ibid. p. 363.

Selon Arendt, ces « conséquences spirituelles » furent exprimées de manière exemplaire par la philosophie cartésienne et son repli dans la subjectivité comme fondement de la réalité. Cette « subjectivisation du réel » n'eut cependant pas pour conséquence d'assurer plus fermement la connaissance du monde : elle donna plutôt lieu à une transformation radicale du sens commun.

2.1 *Le déclin du sens commun*

Il est impossible d'aborder la conception arendtienne de la réalité sans aborder aussi le sens commun qui en est l'autre face, celle par laquelle la relation monde-individus se voit précisée. Le sens commun est défini par Arendt comme le « sixième sens », soit celui qui intègre au monde les cinq autres, internes et individuels ceux-là. C'est dire qu'il assure le lien entre la singularité de la sensation individuelle et le commun du monde. Son attribut est ainsi le sens du réel. Mais comme la réalité dépend d'une pluralité de perspectives sur le monde, le sens commun est plus que cette faculté individuelle : il est aussi « le sens qui nous est commun à tous²⁰⁰ ». Le sens commun est donc aussi dit commun en ce qu'il fait le pont cette fois entre une perspective individuelle sur le monde et la multiplicité des perspectives disponibles : il fait alors réellement signe vers la communauté du monde. Il s'agit d'un sens éminemment politique en vertu de cette seconde détermination. Écrire qu'il « nous est commun à tous », ne signifie pas que tous font la même expérience du monde, ressentent les mêmes choses qui feraient dès lors objet immédiat d'un consensus. Plutôt, ce qui est perçu de manière individuelle, acquiert une réalité grâce au sens commun, ce qui permet justement d'en discuter, d'en débattre et de parvenir à un accord, mais cela n'est pas l'essentiel, comme l'exprime ici Arendt : « Même l'expérience du donné matériel et sensible dépend de mon être en rapport avec d'autres hommes, de notre sens commun qui règle et régit tous les autres sens et sans lequel chacun de nous serait enfermé dans la particularité de ses propres données sensibles, en elles-mêmes incertaines et trompeuses.²⁰¹ »

²⁰⁰ JP 1, p. 364. Le sens commun évoqué ici est ici bien redevable au *sensus communis* kantien. Pour son interprétation détaillée par Arendt, se référer à *Juger : sur la philosophie politique de Kant*. Ici, le « commun » du sens commun est fondé pour Arendt dans le monde, mais pour une autre lecture du *sensus communis* kantien, voir J.-F. Lyotard pour qui le « commun » est transcendantal, et le sens commun, une hypothèse de la liberté (cf. J.-F. Lyotard, « Sensus communis »).

²⁰¹ ST, p. 309.

Or, la subjectivisation moderne de l'expérience – pour laquelle seule la sensation, et non son objet, est réelle²⁰² – couperait le sens commun du monde et en fait un sens interne n'ayant de commun que le fait que tous les hommes en disposent²⁰³. Le rejet de l'homme moderne en lui-même témoigne bel et bien d'une importante dégradation du « sixième sens » comme l'exprime ici Arendt : « Le fait que lorsqu'il s'agit d'additionner deux et deux nous donnions tous la même réponse est désormais le modèle du raisonnement de sens commun.²⁰⁴ » Le sens commun qui permettait la formation et l'échange d'opinions en rendant possible la mise en commun des différents points de vue sur un même monde n'est désormais plus qu'une faculté vide en raison du repli sur soi typique, pour Arendt, de la modernité.

2.2 L'aliénation du monde

D'après la proximité de sens que nous avons posée ci-haut entre monde et réalité, il est possible de qualifier le sens du réel, attribut du sens commun, de « sentiment du monde » (*feeling for the world*). C'est ce sentiment qui se trouve profondément atténué par le devenir formel du sens commun. L'aliénation du monde est le nom qu'Arendt donne à ce phénomène proprement moderne autour duquel s'articule toute sa critique de la modernité.

L'aliénation du monde est ainsi la façon dont est ressentie la disparition du monde commun à l'époque moderne. Arendt distingue l'aliénation du monde d'une attitude typiquement philosophique cette fois : le rejet du monde. Celui-ci repose sur une méfiance millénaire des philosophes à l'égard de ceux avec qui ils partagent le monde et culmine dans le rejet du monde des affaires humaines au profit de celui des vérités éternelles²⁰⁵. La disparition moderne du monde ou l'aliénation du monde quant à elle consiste, comme on l'a vu, en une fuite dans l'intériorité et résulte plutôt de la rupture entre l'expérience des sens et le monde.

²⁰² « Le concept d'histoire », dans CC p. 73.

²⁰³ CHM p. 355-356. Pour une autre interprétation du sens commun, voir H.-G. Gadamer (cf. *Vérité et Méthode*, p. 37-51). Ce dernier critique l'intériorisation du sens commun par les Lumières allemandes, qui en font une faculté purement négative et évoque, contre cette tendance, Vico et Shaftesbury.

²⁰⁴ CHM p. 356.

²⁰⁵ Ibid. p. 367.

3. Renversements théoriques

3.1 Transformation du concept de vérité : le renversement de la pensée et de l'action

Ce que l'invention galiléenne du télescope révèle selon Arendt est l'impossibilité de s'appuyer sur la simple contemplation ou sur l'observation passive pour connaître puisque la vérité est à *découvrir* derrière les apparences : « Afin d'être certain, il fallait *s'assurer* ; afin de connaître, il fallait agir.²⁰⁶ » La perte de confiance en les simples capacités humaines pour connaître la réalité qui s'ensuit conduirait à la ruine du concept traditionnel de vérité. Ainsi, à la vérité relevant strictement d'une activité théorique, succéderait la vérité de ce que l'homme *fait* : une quête active de la vérité remplace sa rencontre par l'œil de l'esprit (*theorein*). C'est ce que symbolise, dans la découverte galiléenne, l'important rôle joué par le télescope en tant qu'outil fabriqué par l'homme. Le trait principal de la science moderne selon Arendt est ainsi sa valorisation de l'action au détriment de l'observation ou de la contemplation²⁰⁷.

Arendt interprète le discrédit moderne de la contemplation et la valorisation de l'action en général (c'est-à-dire par rapport à la *vita contemplativa*) comme un renversement de la traditionnelle priorité de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* où cette dernière n'était abordée qu'en tant qu'elle rendait possible la première. Si les renversements au sein du cadre de la pensée conceptuelle sont courants dans l'histoire des idées, comme l'affirme Arendt²⁰⁸, le renversement dont il est ici question est radical et unique en son genre puisqu'il est motivé par un *événement*, soit l'invention galiléenne du télescope : « La conviction que la vérité objective n'est pas donnée à l'homme, et qu'au contraire on ne peut connaître que ce que l'on fait, cette conviction ne résulte pas du scepticisme mais d'une découverte démontrable²⁰⁹ ». Ce renversement voit triompher le faire (*vita activa*) sur le penser (*vita contemplativa*) : la conception moderne de la vérité subordonne ainsi la pensée à l'action. Mais comme nous le verrons plus loin, il n'en résulte pas nécessairement une promotion de l'action politique.

²⁰⁶ Ibid. p. 363-364.

²⁰⁷ Selon Arendt, cette tendance serait d'abord manifeste dans les sciences historiques, comme en témoigneraient notamment les travaux de Vico. Le devenir processus de l'histoire (avec Vico) inspirerait ainsi la même chose du côté de la science, c'est-à-dire que la notion de processus serait l'origine commune de l'histoire et de la science à la modernité (cf. « Le concept d'histoire », dans CC, p. 84).

²⁰⁸ CHM, p. 367.

²⁰⁹ Ibid.

3.2 La généralisation de la mentalité fabricante

En instituant l'action, ou plus précisément le faire, au fondement de la vérité, la modernité y introduit le concept de processus. C'est ainsi qu'à l'être qui a en propre le fait d'apparaître et de se dévoiler se substitue le processus qui a en propre de demeurer invisible²¹⁰. Cela est dans l'ordre des choses du moment où l'on fait dépendre la vérité du faire puisqu'un tel processus provient de l'expérience de la fabrication (ou de l'« œuvrer » dans le vocabulaire arendtien) où l'existence de tout objet dépend d'un processus de production qui « disparaît » dans l'objet produit, souligne Arendt. La fabrication atteint donc ici une dignité nouvelle et si, à la modernité, la *vita activa* intègre le champ de la connaissance jadis réservé à la *vita contemplativa*, ce n'est qu'au prix d'un renversement interne où la fabrication se voit attribuer la place qu'y occupait l'action. Or, la fabrication elle-même ne sortira pas indemne de cette promotion puisqu'elle est tronquée par l'insistance sur le processus. Penchons-nous à présent sur cette transformation moderne de l'activité fabricante.

Le processus n'existe normalement qu'en vue d'une fin, c'est-à-dire le produit. Or, tenir compte du seul processus au détriment du produit radicalise le schéma utilitaire de l'activité fabricante selon lequel le moyen est subordonné à la fin. En effet, dans le contexte moderne, le moyen, c'est-à-dire le processus, est systématiquement converti en fin et toute fin n'est dès lors envisagée qu'en ce qu'elle sert à produire autre chose, ce qui revient à éliminer toute fin. La généralisation de l'attitude fabricante (l'utilitarisme), incapable finalement de justifier l'utilité, conduit à l'absurdité : l'utilité posée comme sens engendre le non-sens, écrit Arendt²¹¹. La dépréciation de toutes les valeurs est l'expression qui résume le mieux le changement qui s'opère eu égard à ce qu'Arendt appelle la « mentalité d'*homo faber* » :

C'est seulement dans la mesure où la fabrication fabrique surtout des objets d'usage que le produit fini devient un moyen ; c'est seulement dans la mesure où le processus vital s'empare des objets et les utilise à ses fins que l'instrumentalité productive et limitée de la fabrication se change en instrumentalisation illimitée de tout ce qui existe.²¹²

Le nouveau rythme de l'activité de fabrication engendré par la généralisation de son esprit n'est pas étranger à l'aliénation du monde. En effet, l'incapacité grandissante de la fabrication

²¹⁰ Ibid. p. 371.

²¹¹ Ibid. p. 208.

²¹² Ibid. p. 384-385. Voir également p. 211.

à produire des objets durables façonne l'allure du monde qui perd du même coup son caractère stable en étant intégré dans le cycle de la consommation (le « processus vital » dont parle Arendt ici). La fabrication perd ainsi de plus en plus sa spécificité par rapport au travail et c'est ainsi qu'un second renversement a lieu au sein de la *vita activa* : la fabrication est progressivement remplacée par le travail.

3.3 La vie et le travail

Les transformations subies par l'activité fabricante (l'« œuvrer ») l'assimilent effectivement à ce qu'Arendt définit comme le travail, c'est-à-dire l'activité par laquelle l'homme répond aux nécessités biologiques en produisant des biens de consommation, activité où il est absolument soumis à la nécessité. À ce titre, il est indéniable pour Arendt que c'est finalement le travail qui triomphe de l'œuvre et de l'action à la modernité.

Pour expliquer ce triomphe, elle évoque la croyance selon laquelle la vie constitue le souverain bien. La vie comme souverain bien s'opposerait ainsi à l'antique priorité du monde sur la vie. Il ne s'agit cependant pas d'une croyance spécifiquement moderne puisqu'elle serait héritée du caractère sacré de la vie défendu par le christianisme, croyance qui aurait survécu à la sécularisation²¹³. Ce qui est spécifiquement moderne est par contre la transformation du processus de production suite à la mécanisation du travail et à son automatisation.

Et puisque c'est le travail qui est en étroite relation avec le processus vital, il parvient, à l'époque moderne, au sommet de la hiérarchie des activités humaines. Cependant le travail n'est pas à l'abri du double mouvement qui caractérise le sort moderne réservé aux activités de la *vita activa*, soit la généralisation suivie d'une dégradation. Arendt affirme en effet que « travail » est un mot bien trop noble pour désigner l'activité qui s'exerce aujourd'hui sous ce vocable²¹⁴ et que la société d'employés a remplacé la société de travailleurs.

Le triomphe du travail et du processus vital dont il est question n'est pas sans résonance dans la sphère politique puisque la réorganisation des activités de la *vita activa* affecte ce qui se donne à voir. Ainsi, puisque le travail ne produit pas des objets destinés à durer, mais bien des produits à consommer, sa généralisation au point de devenir l'unique préoccupation des hommes menace le monde et la durée qui lui est propre. L'*ethos* propre au

²¹³ Ibid. p. 391.

²¹⁴ Ibid. p. 400.

travail, par trop lié au processus vital et à sa fluidité, témoigne donc d'une incapacité à se soucier du monde²¹⁵.

4. La dépolitisation de l'action

4.1 L'avènement du social

Il ressort de ce survol des transformations modernes affectant la *vita activa* que les deux phénomènes qu'Arendt désigne par « public » – c'est-à-dire que l'apparence constitue la réalité et que le monde est commun à tous – sont radicalement en péril. Même si pour Arendt la sphère privée est moins intéressante que la sphère publique, et ce, principalement en raison de son lien avec la nécessité et de son incapacité à conférer la réalité à ce qu'elle abrite²¹⁶, elle n'en demeure pas moins une condition de possibilité du domaine public. Et bien que ce soit dans la sphère publique que l'homme atteigne aux « suprêmes possibilités²¹⁷ », une vie passée entièrement en public serait à proprement parler insupportable, peut-on lire dans la *Condition de l'homme moderne*²¹⁸. Sphère publique et sphère privée se complètent donc.

La séparation rigoureuse entre la sphère publique et la sphère privée est un thème récurrent dans l'œuvre d'Arendt et constitue une donnée phénoménologique de base de sa conception du politique. Dans une telle optique, toute activité, qu'elle relève de l'action en général ou même de la contemplation, est déterminée spatialement : « chaque activité humaine signale l'emplacement qui lui est propre dans le monde²¹⁹ ». Cependant, l'avènement de la société moderne, qui voit l'affaiblissement du pouvoir du monde à relier et à séparer les hommes²²⁰, repose sur le dépérissement de la sphère publique de même que sur celui de la sphère privée suite à l'apparition d'une nouvelle sphère : la sphère sociale. C'est ainsi qu'Arendt nomme « avènement du social » le principal phénomène responsable du brouillage moderne de la stricte opposition entre espace public et espace privé.

Le concept arendtien du social est très restreint et, surtout, péjoratif. Il représente une catégorie spécifiquement moderne, distincte à la fois du public et du privé. L'« avènement du

²¹⁵ Arendt oppose à cela la politique qui, elle, « n'est pas faite pour la vie » (CHM, p. 76). Voir également ST, p. 306.

²¹⁶ CHM p. 98.

²¹⁷ Ibid. p. 267.

²¹⁸ Ibid. p. 113.

²¹⁹ Ibid. p. 115. Arendt considère par exemple la pensée comme retrait du monde des apparences (cf. LVE).

²²⁰ Ibid. p. 92.

social » désigne ainsi le phénomène par lequel des préoccupations par nature privées sont introduites dans la sphère publique comme s'il s'agissait de réelles préoccupations communes. La « montée du social » que diagnostique Arendt consiste ainsi en l'organisation publique du processus vital²²¹, c'est-à-dire en l'émergence de l'économie en lieu et place du politique. Celle-ci se présente à la fois comme la dissolution de la sphère publique *et* de la sphère privée au profit d'une sphère sociale.

Ladite sphère sociale est ainsi celle où priment les questions économiques : elle est illustrée par la société de masse où les hommes sont privés d'une place dans le monde commun de même qu'un foyer, refuge du monde tout aussi nécessaire. L'abolition de l'espace entre les hommes, c'est-à-dire du monde qui relie et sépare les hommes, trouve son expression dans l'intimité, qui serait une découverte moderne selon Arendt et qui « apparaît comme une évasion du monde extérieur, un refuge cherché dans la subjectivité de l'individu, protégé autrefois, abrité par le domaine public²²² ».

Arendt développe ici une critique politique de l'intimité, laquelle apparaît dès lors comme une forme du phénomène que nous avons nommé l'aliénation-du-monde par où le monde est systématiquement délaissé au profit de l'introspection : « notre aptitude à l'action et à la parole a beaucoup perdu de ses qualités depuis que l'avènement du social les a exilées dans la sphère de l'intime et du privé²²³ ». À ce titre, Arendt s'intéresse par exemple à l'évolution moderne du concept de propriété qui se serait progressivement détaché du monde pour en venir à être localisé dans la personne²²⁴.

Ces importants bouleversements au niveau de ce qui se donne à voir et de ce qui ne se donne pas (plus) à voir, – de ce que J. Rancière appelle le « partage du sensible » – informent une conception du politique comme mal nécessaire. Une fois « le public devenu une fonction du privé et le privé devenu la seule et unique préoccupation commune²²⁵ », l'État est envisagé selon qu'il remplit une fonction sociale (principalement économique) et la politique devient strictement un moyen d'entretenir la vie de l'espèce.

²²¹ Ibid. p. 85.

²²² Ibid. p. 111.

²²³ Ibid. p. 88.

²²⁴ Ibid. p. 111.

²²⁵ Ibid. p. 110-111.

Excursus : la tyrannie, le totalitarisme et la société de masse

Malgré la nouveauté de l'époque moderne sous plusieurs aspects, le dépérissement du politique, compris comme destruction de l'espace public, n'est pas un phénomène tout à fait inouï puisqu'il serait en fait le propre des régimes tyranniques tels que les conçoit Arendt. En effet, la tyrannie détruit l'espace public en rendant impossible aux hommes de se réunir et d'agir : elle fonctionne par l'isolement. Arendt distingue l'isolement (qui est une coupure des autres) de la désolation (*loneliness*), laquelle serait une coupure du monde et reposerait sur le déracinement et le sentiment de non-appartenance absolue au monde généré par les régimes totalitaires du XX^e siècle de même que par la société de masse, bien que d'une manière différente²²⁶.

Dans le même ordre d'idées, deux traits généraux distinguent la destruction du politique par la tyrannie de celle qui se déploie à l'époque moderne dans la forme du totalitarisme²²⁷ ou de la société de masse. Premièrement, la tyrannie laisse intacte la sphère privée et le potentiel de résistance qu'elle recèle²²⁸ alors que le coup moderne porté au domaine public repose quant à lui sur un effacement progressif de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Deuxièmement, dans l'isolement de la sphère publique caractéristique de la tyrannie le lien avec le monde peut être préservé par l'entremise de la capacité de fabrication. En effet, cette dernière s'exerce nécessairement dans l'isolement et elle permet aux hommes d'ajouter au monde par la création d'objets²²⁹. Les régimes totalitaires et la société de masse fonctionnent pour leur part en généralisant l'expérience de la désolation : « Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales telles que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle.²³⁰ » La désolation serait ainsi l'expérience fondamentale de la modernité. Cette brève analyse comparative du régime tyrannique et de la société de masse ne vise pas à excuser la tyrannie, mais bien à souligner ce

²²⁶ ST, p. 305-307.

²²⁷ Le totalitarisme désigne pour Arendt une nouvelle forme de régime politique apparue au XX^e siècle avec le nazisme et le stalinisme (cf. *Les origines du totalitarisme*).

²²⁸ ST, p. 305.

²²⁹ Ibid. p. 305-306.

²³⁰ Ibid. p. 310.

qu'ont d'inédites le totalitarisme et la société de masse, formes politiques propres au XX^e siècle.

4.2 La normalisation de l'action

Qu'en est-il de l'action ? Au terme du récit de l'époque moderne que fait Arendt, on est en mesure de constater que malgré la nouvelle priorité accordée à la *vita activa*, l'action pâtit gravement des conditions modernes d'existence. En effet, elle n'est non seulement pas considérée comme l'activité la plus importante, elle est devenue presque impossible, c'est-à-dire que les conditions nécessaires à son exercice ne sont plus réunies :

L'essentiel est que la société à tous les niveaux *exclut la possibilité de l'action*, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire *un certain comportement*, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à normaliser ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires.²³¹

L'élimination de la distinction entre sphère publique et sphère privée, la perte du sens commun avec la perte du monde commun qu'elle entraîne, la compréhension de l'action en termes de fabrication puis le remplacement de l'action par le comportement, sont autant d'éléments dont la constellation symbolise la marginalisation de l'action politique. Cette dernière, comprise comme surgissement de l'improbable, comme spontanéité dévoilante, fait place au *comportement* comme mode de relation principal entre les hommes. Dans la société de masse, où les individus sont rassemblés par la simple force du nombre, le conformisme s'impose : « Pour pouvoir s'assurer de la réalité dans un monde qui n'est plus commun, les hommes doivent se ressembler les uns les autres au point d'être indiscernables.²³² »

Malgré la radicalité de ce constat, nous en partageons l'esprit. La distinction que propose Arendt entre le politique et le social se révèle très pertinente pour comprendre l'importance croissante des questions économiques pour le discours politique actuel. Par ailleurs, la conception anthropologique qui soutient cette généralisation de l'économie semble bel et bien proposer que la plus haute activité pour l'homme (conçu d'abord et avant tout comme consommateur) réside dans le choix rationnel et non pas dans l'action et la parole communes.

²³¹ CHM p. 79, nous soulignons.

²³² JP 2 p. 693.

Le récit arendtien de l'époque moderne est indubitablement celui d'une chute et l'on pourrait même parler avec Walter Benjamin, d'une chute du cours de l'expérience²³³ : « Si l'on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d'expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante.²³⁴ » En effet, Arendt affirme que la possibilité même de l'expérience nécessite la présence d'autrui²³⁵. Ceci dit, Arendt ne va pas jusqu'à affirmer que tout est perdu. Elle précise que l'homme moderne n'a pas nécessairement perdu ses facultés et donc que sa *capacité* d'agir n'a pas disparu elle non plus²³⁶. Ce qui survit par-delà cette capacité n'est cependant pas l'action au sens fort que nous avons thématisée dans le chapitre précédent. L'action dans les conditions d'existence moderne est sensiblement amoindrie et surtout, déplacée.

4.3 L'action scientifique

Ce qui demeure, c'est la dimension initiante de l'action, c'est-à-dire sa capacité à déclencher des processus²³⁷. Rappelons succinctement que ce que l'action met en marche n'a pas de fin prévisible puisqu'elle s'inscrit dans un réseau d'actions préexistant (le réseau des relations humaines) où elle échappe à la maîtrise de celui qui a agi. Or, la forme proprement moderne de l'action ne se déroule pas au sein du réseau des affaires humaines, mais bien dans la nature. On ne peut donc plus parler d'action politique puisque cette nouvelle forme consiste plutôt à déclencher des processus au sein de la nature.

Pour Arendt, l'homme a réellement commencé à *agir* dans la nature depuis la fission de l'atome, laquelle représente un processus naturel qui n'aurait jamais eu lieu sans l'intervention humaine et marque ainsi le début d'une nouvelle ère : le *monde* moderne, qui est un monde technologique²³⁸. Dans ce déplacement moderne de l'action c'est l'imprévisibilité des affaires humaines qui est transposée dans la nature : « nous avons manifestement commencé à transporter l'imprévisibilité qui nous est propre dans le domaine même que nous

²³³ Cf. W. Benjamin, « Le conteur », dans *Œuvres* III, p. 115.

²³⁴ CHM p. 400. Bien que nous parlions de « chute », il n'est jamais question pour Arendt d'une nostalgie de l'Éden perdu. D'abord pour la simple et bonne raison qu'un tel retour est impossible : la tradition qui nous reliait au passé est rompue et cela est un fait inaltérable. Ensuite, parce que la situation présente recèle également certaines possibilités auxquelles il importe d'être à l'écoute et qu'il y a certainement une beauté nouvelle dans ce qui disparaît (cf. VP, 88, CC, p.125, p. 262).

²³⁵ « La nature du totalitarisme », dans NT p. 124.

²³⁶ CHM p. 295.

²³⁷ Ibid. p. 383.

²³⁸ « Le concept d'histoire », dans CC, p. 81-82.

pensions régi par des lois inexorables²³⁹ ». En agissant dans la nature, les scientifiques ont agrandi le domaine des affaires humaines, écrit Arendt. Ils l'ont agrandi et ils ont aboli la frontière entre la nature et le monde²⁴⁰. Or, on connaît l'importance de la séparation de l'espace de la liberté de celui de la nécessité pour Arendt : c'est sur elle que repose le sens éminemment politique de la liberté. Cette transformation de l'action met en lumière un autre fait : ce sont dorénavant seulement les hommes de science qui agissent. Si Arendt défend une conception de l'action dont tous peuvent potentiellement faire l'expérience, l'action dans ses plus récents développements devient presque exclusivement le privilège d'un groupe des plus restreints.

L'action qui ne s'exerce pas au sein des affaires humaines souffre par ailleurs de deux carences déterminantes par rapport à l'action politique : en effet, il lui manquerait le « caractère révélateur de l'action comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine²⁴¹ ». Or, la dimension dévoilante de l'action est ce qui lui confère sa spécificité : sans elle, l'action devient un acte comme un autre, c'est-à-dire un simple moyen, précise Arendt²⁴².

Nous atteignons ici un point discuté au premier chapitre, à savoir l'action comme source de sens et sa proximité avec la compréhension. Au risque de nous répéter, rappelons que c'est en vertu de sa double capacité, dévoilante et productrice de récit, que l'action peut être la source du sens dans les affaires humaines. La faculté dévoilante de l'action de même que les histoires qui en découlent sont la marque du lien essentiel entre l'action et le langage (« L'action est précisément tout d'abord λέγειν²⁴³ »). Mais l'action dépolitisée à la modernité a justement perdu toute la puissance dont la dotait le langage et notre monde est précisément celui où le langage a perdu son pouvoir, peut-on lire dans la *Condition de l'homme moderne*²⁴⁴.

²³⁹ Ibid. p. 83.

²⁴⁰ CHM p. 402.

²⁴¹ Ibid. p. 403.

²⁴² Ibid. p. 237.

²⁴³ JP 1, p. 382.

²⁴⁴ CHM, p. 36.

4.4 L'échec de la parole

Puisque ni l'homme en sa capacité de fabricant (l'*homo faber*), ni l'homme en sa capacité de travailleur (l'*animal laborans*) n'est disposé à comprendre le sens²⁴⁵, on pourrait s'attendre à ce que la généralisation de ces deux attitudes à l'époque moderne conduise à une impasse de la compréhension. Mais il y a aussi, plus primordialement, une impasse au niveau de la « production » de sens puisque c'est l'action en sa capacité dévoilante qui met en lumière le sens de ce qui arrive : le sens surgit inévitablement des actions des hommes²⁴⁶. « Notre quête du sens est tout ensemble stimulée et freinée par notre incapacité à en produire²⁴⁷ », peut-on lire dans un article de 1953. Une des conséquences majeures de l'éclipse de l'action est ainsi l'absence croissante de sens du monde moderne : « Dans la réalité, les actions ont de moins en moins de chance de refouler la marée du comportement de masse, les événements perdent de plus en plus leur *signification*, c'est-à-dire leur pouvoir d'*éclairer* l'Histoire.²⁴⁸ »

Cette citation, où la signification est assimilée à un pouvoir d'éclaircissement est à rapprocher de la préface au recueil d'essais *Vies politiques* (auquel nous préférons désormais l'intitulé original, *Men in Dark Times*). Arendt y qualifie son époque de sombres temps, expression qu'elle emprunte au poème de Brecht « À ceux qui viendront après nous » (*An die Nachgeborenen*). Comme l'écrit D. Luban, cette expression est, sous la plume d'Arendt, à prendre à la fois comme un jugement et un constat épistémologique²⁴⁹. En effet, puisqu'elle conçoit l'espace politique comme espace d'apparence, comme une scène pour et en vertu de l'apparaître des individus et de ce qui se joue entre eux, un espace associé à la publicité, à la luminosité de ce qui apparaît, les sombres temps désignent bien une époque où la lumière de l'espace public ne peut plus se faire jour.

Or, cette préface insiste autant sur l'obscurité des sombres temps que sur une potentialité qui leur est inhérente : l'illumination. Si la signification est assimilable à l'éclaircissement, on peut supposer que l'illumination l'est tout autant. Dès lors que « le

²⁴⁵ Ibid. p. 208.

²⁴⁶ « Le concept d'histoire », dans CC p. 105.

²⁴⁷ « Compréhension et politique », dans NT, p. 48.

²⁴⁸ CHM, p. 82, nous soulignons.

²⁴⁹ D. Luban, « Explaining Dark Times : Hannah Arendt's Theory of Theory », p. 81.

domaine public a perdu son pouvoir d'illuminer²⁵⁰ », on a aussi affaire à une crise qui met en jeu cette autre face de l'action qu'est la compréhension.

Le pouvoir illuminateur de l'action provient de la parole et ce qui apparaît au sein de l'espace public y est mis en lumière par des paroles échangées à son sujet. Mais celles-ci ont également un pouvoir obscurcissant, c'est le cas « des paroles trompeuses et parfaitement efficaces de presque tous les personnages officiels²⁵¹ », écrit Arendt à propos de la montée du nazisme et de la complicité d'une parole « qui ne dévoile pas ce qui est mais le recouvre d'exhortations – morales ou autres – qui, sous prétexte de défendre les vieilles vérités, rabaissent toute vérité au niveau d'une trivialité dénuée de sens.²⁵² » La parole, à défaut de dévoiler ce qui paraît dans le domaine public, peut donc être dite inauthentique pour emprunter à la terminologie heideggérienne²⁵³. Arendt a même recours au concept de « bavardage » pour désigner les paroles qui ne dévoilent rien²⁵⁴. Plus précisément, ce qui fait qu'une parole obscurcit au lieu de dévoiler est son autonomie par rapport au monde : la perte de référence au monde commun condamne la parole à recouvrir le monde comme œuvre des hommes, comme ce qui les relie et les sépare puisque ce n'est que lorsque le monde est objet d'un dialogue entre les hommes qu'il devient monde humain²⁵⁵. C'est donc que la crise qui affecte l'action donne lieu à un monde où la parole a perdu son pouvoir²⁵⁶.

Arendt résume les conditions existantes en évoquant une phrase de *Sein und Zeit*, « *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*²⁵⁷ » (« La publicité obscurcit tout »). Une telle phrase semble à première vue paradoxale au sein du corpus arendtien, mais elle prend tout son sens dans *Men in Dark Times*. En effet, l'introduction de ce recueil s'inscrit dans une perspective quelque peu différente de celle qui a retenu notre attention jusqu'ici. Cette nouvelle perspective est temporelle : *Men in Dark Times* a pour thème le présent, soit ce

²⁵⁰ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 12. Ajoutons que la connaissance par illumination est un thème poétique important chez des auteurs comme Baudelaire, Rimbaud et W. Benjamin (cf. G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position*, p. 234). Arendt a par ailleurs édité et préfacé le premier recueil anglophone de W. Benjamin, intitulé « Illuminations ».

²⁵¹ « Préface », dans VP, 8.

²⁵² Ibid. p. 9.

²⁵³ Notons cependant qu'à la différence de l'authenticité heideggérienne, l'authenticité de la parole arendtienne n'a pas pour critère le rapport limpide du *Dasein* à lui-même, mais bien le rapport au monde.

²⁵⁴ CHM, p. 237. Ici, bifurquant de l'analyse heideggérienne, le bavardage est déterminé historiquement ; il n'est pas une détermination existentielle.

²⁵⁵ Cf. « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 34 et CHM, p. 264.

²⁵⁶ CHM, p. 36.

²⁵⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §27, cité dans « Préface », dans VP, p. 9. La traduction est de Martineau.

qu'Arendt appelle le « monde moderne » et qui n'a pas été abordé de front dans *Condition de l'homme moderne* (qui traitait par contre de « l'époque moderne » comme on l'a noté). Le point de départ explicite du recueil publié en 1968 est ainsi l'expérience très vive d'une crise au sein de l'espace politico-public. C'est dans un espace public où l'action politique – qui est tout autant action que parole – n'est plus une possibilité réelle et où la parole ne révèle pas mais dissimule, que l'on peut affirmer à juste titre que la « lumière » de ce qui est public obscurcit tout.

C'est en ce sens qu'Arendt peut qualifier le poète comme celui qui se doit de dire l'indicible tout en veillant à ne pas trop parler de ce dont tout le monde parle²⁵⁸. Cette mise en garde ne fait pas signe vers un caractère en soi problématique des « choses dont tout le monde parle » ; elle n'a de sens que sur le fond d'une époque où la parole quotidienne est émancipée du monde commun, ne faisant alors qu'ajouter au vernis de la réalité là où elle pourrait potentiellement le faire craquer.

²⁵⁸ « Bertolt Brecht », dans VP, 217-218.

Chapitre 3

Une résistance poétique

*Le grillon chanta. Comment savait-il, solitaire,
que la terre n'aillait pas mourir,
que nous, les enfants sans clarté, allions bientôt parler ?*
— René Char²⁵⁹

À ce point de notre étude, nous avons, d'une part, établi qu'Arendt déploie énormément d'efforts pour revaloriser l'action comme champ de la liberté humaine et, d'autre part, que suivant son analyse de la modernité, l'action à proprement parler est devenue impossible. Comment penser ensemble la revalorisation théorique de l'action et son impossibilité pratique ? C'est sur le sol de cette aporie que nous souhaitons à présent interroger ce qu'il peut en être des traits de l'action quand elle ne paraît plus possible. Si certains lecteurs d'Arendt soulignent avec acuité l'impasse à laquelle mène la critique de la modernité eu égard à l'action de même que le besoin qui en découle de lui trouver un substitut²⁶⁰, ils sont peu nombreux à préciser, à partir des textes d'Arendt, à quoi cela pourrait ressembler²⁶¹. C'est ce que nous proposons maintenant de tenter en abordant de front la question de la solidarité de l'esthétique et du politique ou plus précisément du poétique et du politique.

À la lecture de *Men in Dark Times*, c'est selon la guise d'une « prise de relais » que semble se dessiner la relation entre le politique (l'action) et le poétique (ou le champ

²⁵⁹ R. Char, « Hommage et famine », dans *Seuls demeurent*.

²⁶⁰ Cf. D. Luban « Explaining Dark Times : Hannah Arendt's Theory of Theory », p. 90-91 ; D.R. Villa « Modernity, Alienation and Critique », p. 200-201 ; R. Beiner, « Hannah Arendt on Judging », p. 153.

²⁶¹ D.R. Villa évoque la possibilité que cela prenne la forme d'une activité résistante (cf. « Modernity, Alienation and Critique », p. 201) ; Pour R. Beiner, c'est le jugement qui serait une sorte d'action en temps de crises (cf. « Hannah Arendt on Judging », p. 153) ; A. Herzog s'avance assez loin sur ce terrain en proposant que les histoires qui composent *Men in Dark Times* sont une telle solution (cf. « The Poetic Nature of Political Disclosure : Hannah Arendt's Storytelling ») ; tout comme L. J. Disch qui analyse la force critique de la narration d'Arendt dans son *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*.

littéraire²⁶²) : le deuxième se portant au secours du premier, préservant son trésor. En effet, l'art apparaît résolument au fil du recueil sur la base d'un *leitmotiv* annonçant « que nous ay[v]ons, même dans les plus sombres des temps, le droit d'attendre quelque illumination²⁶³ ». C'est à ce titre que *Men in Dark Times* fait l'effet d'une série de pas de côté (sinon d'essentielles digressions) pris par Arendt pour interroger les ressources que peut receler l'art pour un domaine politique déclinant.

Nous avons déjà, dans notre premier chapitre, proposé l'idée selon laquelle le récit poétique pouvait revêtir une fonction commémorative par rapport au caractère éphémère de l'action. C'est par exemple ce qu'illustrent pour Arendt les récits homériques. Or, la relation qui semble ici se tisser entre l'esthétique et le politique dépasse la commémoration²⁶⁴. En témoignent selon nous deux faits indéniables. En premier lieu, *Men in Dark Times* est un recueil de contes politiques (*political exemplary tales* selon l'expression d'E. Young-Bruehl²⁶⁵), c'est-à-dire qu'il a une forme poétique. En deuxième lieu, ces contes accordent une place de choix à la littérature, qu'il s'agisse de la tragédie, du théâtre, de la poésie, du conte, de la ballade ou du récit. Ils ont ainsi un contenu poétique.

En tentant d'explicitier ce qui se joue dans *Men in Dark Times*, nous ne fournirons pas seulement une interprétation de cette œuvre : c'est plutôt la relation entre le politique et le poétique telle que l'envisage Arendt qui se trouvera précisée. Pour ce faire, nous devons d'abord montrer que la lecture que nous proposons – une lecture qui vise à souligner la présence d'un recours à la poétique pour compenser l'impossibilité de l'action – est autorisée par des affirmations selon lesquelles les *capacités* des hommes ne sont pas détruites dans le monde moderne. C'est à partir de cette ouverture dans le diagnostic posé sur les conditions modernes d'existence que nous interrogerons la conception du possible d'Arendt.

Nous tenterons ensuite de voir s'il peut se dégager de ses écrits un concept de « résistance », comme semble le suggérer furtivement D. Villa. Enfin, nous parviendrons à ce que nous désignerons comme l'activité poétique mise en œuvre par Arendt elle-même dans

²⁶² Bien que nous employons ici « esthétique » en un sens très général pour désigner ce qui relève de l'art, nous proposons qu'il renvoie plus précisément, chez Arendt, à un champ poétique, littéraire, c'est-à-dire à ce qui relève d'un art où le langage est en jeu : tragédie, récit, poésie, conte, théâtre, etc. comme P. Ricœur parle des œuvres poétiques comme de celles qui font un usage non-descriptif du langage (cf. *Temps et récit* I, p. 150). C'est donc de la solidarité du poétique et du politique qu'il sera question.

²⁶³ « Préface », dans VP, 10.

²⁶⁴ Pour S. Benhabib, la narration mise en œuvre par Arendt a essentiellement un pouvoir commémoratif (cf. « Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative »).

²⁶⁵ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt ; For the Love of the World*, p. xlv.

Men in Dark Times : nous nous attarderons alors à ses contes politiques pour expliciter la solidarité du poétique et du politique dans ses textes qui mettent directement en cause le présent politique. La question qui hante ce chapitre et plus généralement cette étude peut maintenant être précisée comme celle qui consiste à se demander s'il reste pour Arendt une sphère politique en-dehors de l'action et, dans l'affirmative, quelle forme elle peut prendre.

1. Une brèche dans le diagnostic des conditions actuelles

Si nous nous efforçons de tracer les contours de ce qui pourrait rester du politique dès lors que l'action est pratiquement rendue impossible, c'est parce qu'Arendt elle-même laisse entrevoir cette possibilité. En effet, comme nous l'avons souligné, malgré les graves constats qu'énonce *Condition de l'homme moderne*, il y est aussi affirmé que les hommes n'ont pas nécessairement perdu leurs facultés et que la capacité d'agir semble survivre, notamment comme pouvoir de déclencher des processus²⁶⁶. Dans un même ordre d'idées, l'essai « Qu'est-ce que la liberté ? » mentionne que la source de la liberté « demeure présente, même quand la vie politique s'est pétrifiée²⁶⁷ ».

Nous rencontrons une ouverture analogue lorsque Arendt oppose l'action et la pensée à l'automatisme des processus, dans l'essai « La crise de l'éducation ». Ainsi, bien que *Condition de l'homme moderne* semble poser que la société de masse exclut l'action, son essai sur l'éducation (publié quelques années plus tard) réaffirme théoriquement la force subversive de l'action et de la pensée comme seules pouvant interrompre des processus autrement automatiques²⁶⁸. Des signes d'« espoir » comme nous en relevons maintenant sont peut-être motivés par un événement politique d'une grande importance pour Arendt : la tentative de révolution hongroise de 1956 qui prouve à ses yeux qu'un véritable élan politique peut encore naître²⁶⁹.

En résumé, il semble se dessiner un espace de jeu dans les écrits d'Arendt, que ce soit dans *Condition de l'homme moderne* ou dans les essais composant *La crise de la culture* qui tous deux, confrontent des concepts fondamentaux de la science politique aux expériences

²⁶⁶ CHM p. 295, 402.

²⁶⁷ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 219.

²⁶⁸ « La crise de l'éducation », dans CC, p. 249. L'aliénation du monde est un tel processus, peut-on lire dans ce même essai.

²⁶⁹ CHM, p. 279.

politiques actuelles. Et cet espace de jeu, cette ouverture, s'exprime précisément comme survivance des capacités que ce soit la capacité d'action ou encore la capacité de penser²⁷⁰.

Mais quelle forme prennent ces capacités dormantes ? Se pourrait-il qu'elles s'actualisent dans une forme nouvelle, distincte de l'action à laquelle nous avons jusqu'ici consacré notre étude ? Les deux traits que cette actualisation devra présenter sont ceux qu'Arendt cible comme faisant défaut à l'action dans sa version scientifique, moderne, c'est-à-dire le dévoilement et la capacité de produire des récits (*stories*)²⁷¹. Or, il s'avère que l'actualisation des capacités en survivance n'est pas autant abordée (si elle l'est jamais) que leur potentiel *en tant que possibilité*.

2. Les capacités ou la priorité de la possibilité sur l'actualité

En effet, les capacités sont décrites par Arendt à l'aide de termes rappelant la modalité du possible. Il se dessine alors ce que l'on pourrait qualifier de priorité de la possibilité sur l'actualité. Bien qu'Arendt n'aborde pas la question en ces termes, il nous semble néanmoins pertinent d'emprunter ici le point de vue modal, et ce pour cinq raisons.

Premièrement, Arendt décrit la réalité comme constituée de l'« infinement improbable » et affirme que « la réalité est différente de la totalité des faits et des événements et elle est plus que celle-ci²⁷² ». Deuxièmement, elle parle de la liberté comme d'une « pure capacité de commencer²⁷³ ». Ensuite, cette pure capacité de commencer est fondée dans ce qu'Arendt nomme la condition de natalité qu'elle conçoit comme ce qui fonde la nouveauté (ou le changement) constitutive des affaires humaines. Quatrièmement, elle pose que l'action est capable de forcer toutes les limitations et de franchir toutes les bornes²⁷⁴. Enfin, elle parle de ce qui se déploie entre les hommes agissant comme « puissance » en référant celle-ci à la *dynamis*²⁷⁵. L'action et la réalité qu'elle engendre sont ainsi fortement marquées par l'infinitude, l'improbabilité et la subversion, des traits relevant plus de la possibilité que de l'actualité.

²⁷⁰ Pour la capacité d'action nous faisons référence à CHM, p. 295 et pour la capacité de penser, à CM, p. 31.

²⁷¹ CHM, p. 403.

²⁷² Respectivement : « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 220 et « Vérité et politique », dans CC, p. 333.

²⁷³ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 219.

²⁷⁴ CHM, p. 249.

²⁷⁵ Ibid. p. 260.

Par ailleurs, cette conceptualité sous-jacente imprègne jusqu'à l'historiographie d'Arendt selon laquelle l'histoire est composée d'événements – comme autant d'interruptions du cours tranquille des jours – qui ne peuvent être causalement reliés les uns aux autres²⁷⁶. Cette façon de concevoir l'histoire est en continuité avec la définition de l'action comme *initium* et de l'homme comme un « commencement et un commenceur²⁷⁷ », soit ce qu'Arendt nomme la condition de natalité.

Dans l'espoir de préciser quel type de possibilité cette priorité de la possibilité sur l'actualité met au jour, il nous semble pertinent de nous référer à deux gestes similaires – quoique pour leur part bien explicites – dont la philosophie allemande du XX^e siècle fut le théâtre, soit ceux de M. Heidegger et de T.W. Adorno. Bien que leurs tentatives propres diffèrent sensiblement, on peut y voir une préoccupation commune : dégager la possibilité de son inféodation traditionnelle à l'actualité²⁷⁸. Très succinctement, cela passe chez Heidegger par une ontologisation du possible²⁷⁹ et chez Adorno par un appel à l'interprétation philosophique comprise comme « imagination exacte » ou comme *ars inveniendi*²⁸⁰. Comme le propose I. Macdonald, ce qui peut se dégager de ces efforts est un nouveau type de possibilité se situant quelque part entre la possibilité logique (ce qui peut être dit sans contradiction) et la possibilité réelle (ce qui peut se réaliser d'après les circonstances actuelles). Maintenant, peut-on appliquer cette analyse à la conception de la possibilité d'Arendt ?

Il nous semble que oui, dans la mesure où l'insistance sur l'imprévisibilité (il est question d'inattendu, de surprise, voire même de miracle²⁸¹) signifie qu'aucune lecture de l'actualité comme épuisant tout le champ du réel, ne permette d'envisager ce qui s'est produit comme ayant d'abord constitué une possibilité réelle. C'est en fait l'infinitude de l'action (abordée au premier chapitre) qui appelle une telle imprévisibilité : « l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul

²⁷⁶ Cf. « Compréhension et politique », p.54-55. C'est la nature politique de l'histoire comprise comme « histoire de gestes et d'action plus que de tendances, de forces ou d'idées » (cf. CHM, 243).

²⁷⁷ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 222.

²⁷⁸ I. Macdonald, « “What is more than it is” : Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », p. 33.

²⁷⁹ « La possibilité comme existentiel, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein*. » (cf. M. Heidegger, *Être et temps* (trad. Martineau), § 31, p. 127).

²⁸⁰ Cf. par exemple « L'actualité de la philosophie », p. 25.

²⁸¹ CHM, p. 234.

fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances.²⁸² » L'action est donc en quelque sorte un foyer de possibilités d'un type que n'expliquent complètement ni la possibilité logique, ni la possibilité réelle. En effet, la possibilité logique convient à ce qui peut être dit sans contradiction, mais ne prend pas nécessairement en compte le réel. La possibilité dite réelle, pour sa part, convient à ce qui peut se réaliser conformément à ce que l'on sait de la réalité, mais puisque l'action résiste ici à la prévision, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être déduite de la réalité (elle est un miracle séculier, va jusqu'à écrire Arendt²⁸³), la possibilité de type réel ne semble pas tout à fait y convenir. C'est en ce sens que l'on propose que la liberté et l'action telles que les envisage Arendt, appellent un nouveau concept, soit une « possibilité hétérogène²⁸⁴ ».

Bien sûr, une telle analyse est quelque peu artificielle puisqu'Arendt n'écrit pas exactement en ces termes, mais il nous semble que relever une telle conceptualité sous-jacente à sa théorie politique et à son historiographie nous permet de faire un pas de plus dans la justification de notre choix de problématique qui est de savoir s'il existe quelque part dans son œuvre quelque chose comme une résistance ou une « action », non spécifiquement politique, qui ait néanmoins un sens dans le monde moderne.

3. Un « concept » de résistance ?

Tel que mentionné dans notre premier chapitre, l'essai « Vérité et politique » indique que certaines tâches politiquement importantes peuvent être accomplies *de l'extérieur du domaine politique*²⁸⁵. Cette affirmation nous aiguillonne vers un autre type d'activité que l'action dont il a été question dans les deux premiers chapitres. C'est dans l'espace ouvert par cette affirmation que nous aimerions maintenant nous engager en commençant par préciser ce que l'on a en tête en parlant de « l'action après l'action » comme d'une forme de résistance. Pourquoi parler de « résistance » ? D'abord, parce que la résistance semble pouvoir occuper un espace mitoyen fertile entre l'action (rendue presque impossible) et la non-action. Il s'agit donc à présent d'interroger les textes d'Arendt pour voir s'il ne s'y dessinerait pas en filigrane

²⁸² Ibid. p. 249.

²⁸³ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 220.

²⁸⁴ I. Macdonald, « “What is is more than it is” : Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », p. 45.

²⁸⁵ « Vérité et politique », dans CC, p. 334.

un concept de résistance à partir duquel nous pourrions interpréter son recours à ce que nous nommerons le champ poétique.

Nous ne relevons que quelques endroits où le terme de « résistance » est employé dans le corpus arendtien et la plupart de ces usages ne sont pas particulièrement marqués. Aussi nous contenterons-nous de mentionner ceux qui nous semblent les plus pertinents. Dans *Condition de l'homme moderne*, il est écrit que la « résistance passive » est une expression masquant la puissance de ce qui se déploie réellement sous ce nom comme « un des moyens d'action les plus actifs et les plus efficaces²⁸⁶ ». Ensuite, dans *Le système totalitaire*, il est question du potentiel de résistance que recèle le domaine privé face à un espace public disséminé²⁸⁷.

Mais le développement le plus étoffé concernant la résistance est à trouver dans l'interprétation qu'Arendt donne de la Résistance française à partir des *Feuillets d'Hypnos* de René Char²⁸⁸. Selon cette interprétation, les résistants français – dont la plupart n'étaient pas au préalable des acteurs politiques, mais des intellectuels – puisqu'ils ont « pris l'initiative en main », en sont venus à constituer un espace public au sein duquel ils furent libres. Il ressort de cette référence à la Résistance et à l'espace qu'elle réussit à créer que celle-ci est bel et bien une forme d'action. Or, si ces acteurs résistaient activement à un régime fasciste, contre quoi serait dirigé le concept de résistance que l'on cherche maintenant à préciser ? Tout porte à croire que ce pourrait être contre le conformisme de la société de masse auquel Arendt semble faire référence dans *Considérations morales* lorsqu'elle décrit les conjectures où « tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient²⁸⁹ » de même que, dans la mesure du possible, contre l'aliénation du monde, phénomène central de la modernité.

Enfin, la préface à *Sur l'antisémitisme* définit la compréhension comme une attitude consistant à regarder la réalité en face tout en lui *résistant* au besoin²⁹⁰. Dans ce contexte, résister à la réalité ne signifie ni l'ignorer, ni la fuir, mais plutôt ne pas l'accepter passivement. Les formes que peuvent prendre ce « ne pas l'accepter passivement » sont précisément ce qu'il nous intéresse d'approfondir dans ce chapitre. Ce rapprochement entre compréhension et résistance n'est pas sans intérêt et il ne sera jamais bien loin des considérations qui suivent.

²⁸⁶ CHM, p. 261.

²⁸⁷ ST, p. 305 et CHM, p. 92.

²⁸⁸ Cf. Préface à *La crise de la culture*.

²⁸⁹ CM, p. 72.

²⁹⁰ A, p. 13.

3.1 Des tâches politiquement importantes exécutées « de l'extérieur »

Il nous faut d'abord revenir à « Vérité et politique » et aux tâches politiquement importantes pouvant être exécutées de l'extérieur du domaine politique puisque c'est bien dans cette voie que nous pensons pouvoir trouver une réponse à la question qui nous occupe (et que nous précisons progressivement), soit : comment Arendt pense-t-elle la résistance à une réalité problématique ? Selon « Vérité et politique », raconter et juger sont des activités dont la forme n'est pas politique, mais dont le contenu peut néanmoins l'être. Or, raconter et juger sont pour Arendt précisément les capacités que développent le poète et l'historien²⁹¹. Ces derniers sont ainsi deux figures non-politiques pouvant jouer un rôle politique puisqu'ils assument la narration de ce qui est et de ce qui a été. Ce faisant, ils illustrent la première réalisation de la compréhension : la réconciliation. En dépit de ce qu'elle laisse entendre, cette dernière n'est aucunement une forme d'acceptation passive de la réalité. Même si la réconciliation est un thème central de la compréhension telle que l'envisage Arendt, nous proposons d'en différer l'appréciation jusqu'à la fin de notre chapitre.

D'ici là, il sera d'abord question du jugement et ensuite du récit. Si dire ce qui est correspond à raconter une histoire, comme il est suggéré dans ce même essai²⁹², cela ne va certainement pas de soi dans les « sombres temps » où la parole, devenue un simple bavardage, recouvre au lieu de dévoiler. Il semble donc que « dire ce qui est » pourrait en fait constituer l'adage de cette résistance bien particulière. En effet, si l'on accepte que des fonctions politiquement importantes puissent être réalisées de l'extérieur de la sphère politique et que de telles activités conviennent pour l'instant à définir une forme de résistance, alors le récit et le jugement précisent un peu plus ce à quoi pourrait ressembler la résistance arendtienne.

4. Le jugement

Il n'est pas simple d'aborder le jugement tel que l'envisage Arendt, ne serait-ce que parce qu'elle n'a jamais pu écrire le tome (le troisième) de *La vie de l'esprit* qu'elle comptait lui consacrer et qui aurait vraisemblablement consolidé certaines de ses intuitions concernant

²⁹¹ « Vérité et politique », dans CC, p. 334 ; « *Post-Scriptum* au tome I de *La vie de l'esprit* », dans JPPK, p. 20 ; « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 31.

²⁹² « Vérité et politique », dans CC, p. 333.

cette faculté en plus de constituer le dénouement de cet ouvrage inachevé²⁹³. Qui s'intéresse à la question du jugement chez Arendt dispose néanmoins de quatre sources où il est abordé : il s'agit des essais « La crise de la culture » et « Vérité et politique » (publiés dans CC en 1961), des cours publiés comme les *Lectures sur la philosophie politique de Kant* (cours donnés à la New School for Social Research en 1970) de même que l'article « Thinking and Moral Considerations » (*Considération morales*) publié en 1971.

Mis à part la brièveté et le caractère fragmentaire de ces sources, une autre raison complique l'abord du jugement arendtien. C'est que sa conception repose sur une interprétation en quelque sorte ésotérique de la première partie de la *Critique de la faculté de juger*. Ésotérique en ce qu'Arendt affirme pouvoir y trouver une autre philosophie politique kantienne : une philosophie politique non-écrite²⁹⁴. En effet pour Arendt, la philosophie politique de Kant excède les quelques textes que l'on range habituellement sous cette catégorie (notamment le *Traité de paix perpétuelle* et la *Doctrine du droit*²⁹⁵) et serait plutôt à trouver dans la première partie de la troisième *Critique*, laquelle contiendrait « l'aspect le plus remarquable et le plus original de la philosophie politique de Kant²⁹⁶ » et où ce dernier « parle des hommes au pluriel, tels qu'ils sont vraiment et tels qu'ils vivent en société²⁹⁷ ».

C'est ainsi dans un dialogue avec le Kant de la *Critique de la faculté de juger* qu'Arendt élabore sa propre conception du jugement. À travers ce que l'on pourrait nommer une appropriation créatrice du jugement esthétique kantien²⁹⁸, Arendt souligne l'importante dimension politique de la faculté de juger. Dans cette optique, il s'agit surtout de faire ressortir les affinités entre le jugement esthétique et le jugement politique, deux formes de jugement réfléchissant²⁹⁹.

Or, elle procède ainsi surtout dans des textes où elle n'adopte pas directement le point de vue de l'action (nous avons en tête ses *Lectures on Kant's Political Philosophy* et *Considérations morales*), mais où elle s'interroge en revanche sur la possibilité de *comprendre*

²⁹³ « *Post-Scriptum* au tome I de *La vie de l'esprit* », dans JPPK, p. 18.

²⁹⁴ Cf. JPPK, p. 55-59.

²⁹⁵ Ce sont du moins ceux qui retiennent l'attention d'Arendt (Cf. JPPK).

²⁹⁶ « La crise de la culture », dans CC, p. 280.

²⁹⁷ JPPK, p. 30-31.

²⁹⁸ Disch, L.J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 151. Cette interprétation s'échelonne au minimum sur une quinzaine d'années, soit de la rédaction des essais « Vérité et politique » et « La crise de la culture » (1960) à la mort de Hannah Arendt, en 1975.

²⁹⁹ Cf. J. Taminiaux, « *Phronèsis, cultura animi* et jugement réfléchissant », p. 354.

les affaires humaines³⁰⁰. Une telle capacité n'appartient cependant pas à l'acteur, en tant qu'il est engagé dans l'action ; elle incombe plutôt au spectateur, qui est quant à lui toujours en relation avec d'autres spectateurs (il faut ainsi toujours parler des spectateurs au pluriel³⁰¹). Et puisque l'acteur est potentiellement spectateur, tous disposent en fait de la capacité de juger³⁰².

Il y a donc un changement de point de vue dans les textes des années 1970 consacrés au jugement par rapport à ceux des années 1960 (« La crise de la culture », « Vérité et politique ») qui, eux, n'étaient jamais bien loin de l'action. Il nous semble cependant excessif d'interpréter cela comme un renoncement aux questions entourant l'action politique et au point de vue de la théorie politique³⁰³. Nous pensons plutôt que ce nouveau point de vue est en lien avec la prise de conscience aigüe de la disparition du politique³⁰⁴ et qu'il ne représente pas tant une rupture qu'un approfondissement de certaines questions qui habitent Arendt depuis l'écriture des *Origines du totalitarisme*³⁰⁵. À ce titre, deux articles faisant retour sur la question du totalitarisme et les difficultés méthodologiques entourant sa compréhension sont particulièrement intéressants. Il s'agit de « Understanding and Politics » et d'un article-réponse à la critique d'Éric Voegelin sur les *Origines*.

4.1 L'historiographie et le problème du style

Au cours de la rédaction des *Origines du totalitarisme*, les problèmes auxquels Arendt est confrontée sont de nature historiographique et concernent la façon dont il convient de traiter de faits historiques – ici les camps de concentration et plus généralement les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale – sans en faire l'apologie. L'incompatibilité de la forme historiographique traditionnelle (qui décrit, préserve et transmet) et du contenu événementiel dont Arendt s'efforce (en tant que Juive) de comprendre le caractère inouï la confrontent à ce qu'elle nommera le problème du style³⁰⁶. C'est en réponse à ce problème qu'Arendt élabore une historiographie fragmentaire qui rejette l'explication causale en insistant plutôt sur la

³⁰⁰ Les deux essais de CC ci-mentionnés s'inscrivent dans la perspective de l'action, aussi ne traitent-ils du jugement qu'au passage, alors que les *Lectures* et *Considérations morales* y sont presque exclusivement consacrés.

³⁰¹ « Les spectateurs n'existent qu'au pluriel. », (JPPK, p. 100).

³⁰² JPPK, p. 100.

³⁰³ Comme semble le suggérer R. Beiner (cf. « Hannah Arendt on Judging », p. 92).

³⁰⁴ C'est aussi une hypothèse de D.R. Villa (cf. *Politics, Philosophy, Terror*, p. 100).

³⁰⁵ C'est là une thèse que développe L.J. Disch (cf. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 142-145).

³⁰⁶ Celui-ci est un problème d'adéquation au sujet et de réaction ; le style doit assurer une médiation entre les faits et la capacité humaine de leur répondre. La question du style s'inscrit ainsi dans la problématique plus générale du comprendre (cf. « Une réponse à Eric Voegelin », p. 970).

contingence et la primauté de l'événement : « Non seulement la signification véritable de tout événement dépasse toujours toutes les “causes” passées qu'on peut lui assigner [...], mais le passé lui-même n'advient qu'avec l'événement en question.³⁰⁷ »

Ces considérations historiographiques ne sont pas étrangères à notre propos puisque, d'une part, Arendt suggère que le jugement est une capacité exercée exemplairement par l'historien et que, d'autre part, elles soulèvent à nouveau le problème de la compréhension, le jugement s'enracinant dans la compréhension. En effet, si le totalitarisme est une crise politique, il représente tout autant, dans l'optique d'Arendt, une crise épistémologique : « ces pratiques politiques ont fait éclater les catégories traditionnelles de la pensée politique³⁰⁸ »

Dans les textes des années 1970 sur le jugement, ces questions sont posées à nouveaux frais. Entre temps, le procès d'Adolf Eichmann auquel Arendt a (en partie) assisté en qualité de journaliste, a soulevé plusieurs nouvelles questions, liées au jugement politique, à la pensée et à la question du mal : est-ce que la pensée peut être un rempart contre le mal ou encore, est-ce que l'absence de pensée et le mal sont liées ?

4.2 L'impartialité

Ce qui ressort de l'article « Understanding and Politics » et de la réponse à Voegelin, et qui est approfondi dans les textes sur le jugement n'est autre qu'un plaidoyer en faveur d'un nouveau type d'objectivité propre au jugement. L'impartialité est le nom qu'Arendt donne au *point de vue général* auquel il convient de parvenir pour juger et qui en constitue la condition *sine qua non*. La généralité prend ici le contrepied du point de vue universel qui est celui de la tradition philosophique, comme on peut le lire : « cette généralité, toutefois, n'est pas celle du concept³⁰⁹ ». Il est cependant intéressant de noter comment Arendt fait appel à Kant pour développer cette notion de « point de vue général ». En effet, comme le notent D. Barnouw et R. Beiner, en ce qui concerne la *Critique de la faculté de juger*, Arendt traduit systématiquement « *allgemein* » par « général » au lieu d'« universel » comme il est traditionnellement traduit³¹⁰. C'est ainsi qu'elle peut parler d'un « point de vue général »

³⁰⁷ « Compréhension et politique », dans NT, p. 54-55. C'est L.J. Disch qui a recours à l'expression « fragmentary historiography », (cf. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 145).

³⁰⁸ « Une réponse à Eric Voegelin », p. 970.

³⁰⁹ JPPK, p. 73.

³¹⁰ Cf. D. Barnouw, *Visible spaces*, p. 21-22 ; R. Beiner, LKPP, p. 71, n. 155.

(*general standpoint*) en citant le § 40 de la troisième *Critique*³¹¹. Pour Arendt, le jugement ne peut prétendre à une validité universelle, il a une validité toujours spécifique qui repose sur *les* points de vue pris en compte. Nous y reviendrons très bientôt.

Mais il nous faut auparavant préciser ce que signifie l'impartialité comprise comme un point de vue général, et surtout, comment l'atteindre. Arendt l'évoque dès *La crise de la culture* par rapport à Thucydide et à Homère³¹². Elle loue alors l'impartialité d'Homère et l'objectivité de Thucydide : le premier aurait fait preuve d'impartialité en racontant l'histoire des Troyens *et* des Achéens, nous dit Arendt, de même que Thucydide aurait fait preuve d'objectivité en faisant s'énoncer les positions et les intérêts *des* parties en guerre³¹³. Elle précise alors que l'objectivité provient de l'expérience politique de la *polis* où un même monde était envisagé selon plusieurs points de vue³¹⁴. Cela nous permet déjà de préciser que, pour Arendt, l'objectivité et l'impartialité reposent sur la prise en compte de plusieurs points de vue. Le jugement tire sa validité, spécifique, de ces points de vue³¹⁵.

4.2.1 L'intériorisation de l'espace public

Comment convient-il de prendre en compte une multitude de points de vue ? Dans l'exemple de la *polis* que propose ici Arendt, cela semble aller de soi : c'est par la discussion, le « parler incessant », que les citoyens athéniens parvenaient à rendre compte de leur point de vue et à connaître celui des autres. Or, on l'a vu, dans le monde moderne et la société de masse qui le caractérise, rien n'est plus problématique que l'échange d'opinions *au sein d'un espace public*³¹⁶.

Nous sommes en train de suggérer, par la lecture des textes où Arendt traite du jugement, que ce dernier semble pouvoir constituer un véritable rapport au monde et à autrui et qui pourrait constituer un rapport alternatif au modèle de l'action – , avec lequel il a par ailleurs d'importantes affinités. C'est ce rapport qui serait possible là où l'action ne le

³¹¹ LKPP p. 71. La traduction française des cours sur Kant élude cet aspect crucial en « corrigeant » la traduction d'Arendt par « point de vue universel » là où elle a pourtant choisi « *general standpoint* » (cf. JPPK, p. 110).

³¹² Cf. « Le concept d'histoire », dans CC, p. 71-72.

³¹³ Ibid. p. 71.

³¹⁴ Cf. Ibid. p. 70-72. Notons qu'Arendt appelle ici *comprendre* le fait d'envisager le même monde à partir de perspectives diverses.

³¹⁵ « La crise de la culture », dans CC, p. 282.

³¹⁶ « Rien n'est à notre époque, me semble-t-il, plus problématique que notre attitude à l'égard du monde, rien qui aille moins de soi que cette harmonie avec la vie publique » (« De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 12)

serait plus. Mais l'idée selon laquelle un individu isolé ne serait pas habilité à juger (car il ne pourrait parvenir à un point de vue général) semble neutraliser cette hypothèse puisque l'individu moderne est selon Arendt précisément un individu à qui la dimension publique de l'existence fait défaut de même que le rapport à un monde commun.

Une des solutions à ce dilemme semble, pour Arendt, consister en quelque sorte à interioriser l'espace public³¹⁷ et à parler de *communicabilité* plutôt que de parole (*speech*)³¹⁸. Il nous faut à présent tenter de cerner les implications de ce nouveau type d'espace public – inimaginable sur les seules bases du modèle de l'action esquissé dans notre premier chapitre. Les cours sur la philosophie politique de Kant sont à ce titre très instructifs et ce sont eux que nous proposons maintenant d'écouter.

Ce que l'on nomme l'interiorisation de l'espace public repose notamment sur une interprétation du *sensus communis* (tel qu'élaboré au §40 de la *Critique de la faculté de juger*) compris comme « sens de la communauté », c'est-à-dire comme un sens par lequel nous sommes intégrés dans une communauté³¹⁹ : « on juge toujours en tant que membre d'une communauté³²⁰ ». Cette phrase, qui revient plusieurs fois dans les *Lectures*, présente l'appartenance à une communauté comme un fait, plutôt que comme une exigence, comme le laissait déjà entendre le passage suivant, tiré de « La crise de la culture » : « le jugement, dit Kant, est valide “ pour toute personne singulière qui juge ”, mais l'accent de la phrase est sur le “ qui juge ” : il n'est pas valide pour ceux qui ne jugent pas, ni pour ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent.³²¹ »

Ces deux citations d'Arendt sous-entendent différentes définitions de la « communauté ». Là où le second extrait que l'on vient de citer (celui tiré de « La crise de la culture » et donc antérieur au premier extrait) évoque un espace d'apparence, la phrase tirée des *Lectures* demeure relativement vague. Or, nous aimerions défendre l'idée qu'Arendt y conçoit la communauté comme n'étant pas nécessairement effective, mais bien potentielle : elle repose sur la présupposition de la présence des autres, *c'est-à-dire* sur la prise en compte

³¹⁷ L.J. Disch parle de « mental public space » et de « metaphorical space in the mind », cf. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 153-154, 156. Arendt mentionne la dimension spirituelle de l'espace public dans « Karl Jaspers : éloge », dans VP, p. 85.

³¹⁸ Cf. JPPK, p. 108-111.

³¹⁹ Alors que CHM présente le *sensus communis* comme intégrant l'homme dans un *monde* commun.

³²⁰ JPPK, p. 116.

³²¹ « La crise de la culture », dans CC, p. 282.

de points de vue différents : « un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue³²² ». Soulignons enfin que l'espace public des *Lectures* est composé non plus des acteurs, mais des critiques et des spectateurs³²³.

4.2.2 Mise en œuvre de l'impartialité : le spectateur désintéressé

Le jugement dépend de cet espace public potentiel puisque c'est à partir de lui que peut être atteint le point de vue général, l'impartialité ou la « mentalité élargie » (*eine erweiterte Denkungsart*) selon l'expression de Kant et qui est la *condition sine qua non* du jugement³²⁴. Selon Arendt, ce point de vue est obtenu en se libérant tout d'abord des conditions subjectives qui limitent « l'ouverture d'esprit » requise de la part du sujet jugeant. Celui-ci est un spectateur désintéressé et devient tel en parvenant à créer une certaine distance vis-à-vis de ses intérêts personnels.

Il est important de noter que le spectateur désintéressé n'est pas pour autant complètement désengagé : pour pouvoir juger, il doit en effet maintenir un lien avec le monde. Il s'agit de se libérer des limites imposées par sa situation particulière, afin de permettre l'abord *d'autres situations particulières*. Le désintéressement seul ne suffit donc pas pour parvenir au point de vue général requis pour le jugement. En effet, la généralité dont il est ici question est « étroitement liée aux objets particuliers, aux conditions particulières afférentes aux points de vue que l'on doit examiner afin de parvenir à son propre "point de vue général" » (JPPK, 73).

L'on parvient réellement à un point de vue général en « se déplaçant » au sein de l'espace public mental, en « visitant » les points de vue de ceux qui le peuplent : « se mouvoir d'un point de vue à un autre » (JPPK, 73). Il s'agit plus précisément, écrit Arendt en citant Kant, de comparer nos jugements avec les *jugements possibles* d'autrui (JPPK, 72). C'est l'imagination qui peut rendre les autres présents alors qu'ils sont réellement absents et c'est la réflexion qui en tient compte et constitue le jugement comme tel : « Les conditions privées nous conditionnent ; l'imagination et la réflexion nous permettent de nous en libérer et d'atteindre cette impartialité relative qui est la vertu propre au jugement. » (JPPK, 113) Ce que l'on va chercher par l'adoption d'un point de vue général est donc la myriade de ces

³²² JPPK, p. 72.

³²³ Ibid. p. 100. Arendt précise que le critique et le spectateur sont aussi présents dans chaque acteur, mais elle insiste ici sur la spécificité du spectateur/critique par rapport à l'acteur.

³²⁴ Ibid. p. 89.

« jugements possibles » et plus nombreux sont les points de vue pris en compte, plus riche sera la validité – sans jamais être universelle – du jugement émis³²⁵.

4.3 Une communauté de juges

Lorsqu’Arendt écrit que ce nouveau type d’espace public est constitué par les critiques et les spectateurs, elle précise que c’est en vertu de la communicabilité qu’ils créent un espace où peuvent apparaître les beaux objets : « la condition *sine qua non* de l’existence de beaux objets est la communicabilité » (JPPK, 99-100). Le jugement, fondé dans le *sensus communis*, ouvre ainsi un espace de communicabilité. Et c’est, à l’instar des beaux objets, grâce à lui que tous les objets du jugement peuvent exister³²⁶.

L’essai « La crise de la culture » attribuait quant à lui ce rôle aux acteurs, qui par leurs paroles et leurs actions, créent l’espace au sein duquel la beauté peut apparaître, en tant que phénomène public. On remarque, que d’un texte à l’autre, on passe de la publicité à la communicabilité. Bien sûr, les deux sont liées, la publicité étant constituée par *la parole* et les actes. Mais la communicabilité, par rapport à la parole active, semble avoir le statut d’une *condition de possibilité* du jugement. D’après les cours sur Kant, on peut ainsi parler d’un espace de communicabilité plutôt qu’un espace public. Ceci peut être d’un ressort des plus pertinents pour nous qui tentons de dégager des formes de rapport à autrui et au monde pour Arendt, dans des circonstances où l’espace public est réduit et les hommes incapables d’action.

Enfin, l’espace de communicabilité des *Lectures* est celui d’une communauté de juges : « en communiquant ses sentiments, ses plaisirs et ses satisfactions désintéressées, on révèle ses choix et on élit sa compagnie » (JPPK, 114). Un tel espace semble pouvoir revêtir plusieurs formes : qu’il s’agisse d’un public de lecteurs comme le suggère ici Arendt à propos de Kant³²⁷ ou encore à propos de Lessing dans *Men in Dark Times*, d’un groupe de résistants ou d’une communauté amicale, comme elle le suggère à propos de ceux qu’elle nomme, d’après Bernard Lazare³²⁸, les « parias conscients ».

³²⁵ Ibid. p. 73.

³²⁶ Ibid. p. 114.

³²⁷ Ibid. p. 96 : dans le contexte de la Prusse de la fin du XVIII^e siècle, Arendt écrit qu’il ne pouvait y avoir d’espace public réel autre que le public des lecteurs et des auteurs.

³²⁸ « d’un misérable que sa misère engourdit parfois elle fera un être subtil qui sentira doublement toutes les piqures, et dont l’existence deviendra insupportable. D’un paria souvent inconscient, elle fera un *paria conscient* » (Cf. B. Lazare, « Le nationalisme juif », p. 8, nous soulignons).

Ce dernier groupe revêt une grande importance pour notre propos puisque, comme le suggère L.J. Disch, le type du paria conscient peut être conçu comme un modèle de discernement critique de la part de quelqu'un *ne participant pas à l'espace public réel*³²⁹. Dans le cas du monde moderne, on serait tenté d'ajouter que le paria conscient peut représenter le modèle de toute personne qui fait preuve de discernement critique, c'est-à-dire qui juge. Bien sûr, Arendt ne prétendrait jamais une telle chose, puisque le paria conscient est d'abord et avant tout un Juif et qu'elle ne pense absolument pas que « le destin juif » soit représentatif ou exemplaire du destin de l'humanité³³⁰. Nous proposons tout de même de suivre la thèse de Disch selon laquelle la force critique qu'Arendt attribue aux parias conscients pourrait en faire un modèle concret de ce que nous venons d'appeler une communauté de juges.

4.3.1 Le modèle du « paria conscient »

C'est principalement dans les textes des années 1940 qu'Arendt élabore la notion de paria, même si on peut en trouver des traces en filigrane de plusieurs textes plus tardifs (comme par exemple le texte sur Lessing et le texte sur Brecht dans *Men in Dark Times*). Elle associe alors le concept de « paria » au peuple juif pour rendre compte de deux types de réactions à l'exclusion sociale qui est leur lot : l'attitude du parvenu et celle du paria. Pour Arendt, la voie de l'assimilation choisie par le parvenu est intenable : ce dernier renie son appartenance à sa communauté d'origine en intégrant les valeurs de la société dominante qui en somme ne le reconnaîtra jamais complètement comme citoyen.

4.3.1.1 Un critique marginal

Le type du paria se caractérise par sa non-appartenance à la société. Celle-ci peut relever d'une fatalité ou d'un choix. La coupure de la société peut être totale ou prendre la forme d'une distance critique chez le paria conscient. Dans le premier cas, le paria déchargé du souci du monde a une existence complètement privée : il évolue au sein d'une communauté caractérisée par la fraternité et la chaleur, mais celle-ci, avertit Arendt, se paie par une perte en monde radicale³³¹. Une telle existence n'est pas dénuée de sens, mais elle est totalement

³²⁹ L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 191.

³³⁰ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 27.

³³¹ Ibid. p. 22.

apolitique, ce qui lui confère une « irréalité inquiétante³³² » - la réalité étant, rappelons-le, intimement liée à l'espace politique. De surcroît, le détachement à l'égard du monde dont témoigne le paria le rend complètement inapte à juger puisqu'il engendre ce qu'Arendt appelle « l'atrophie de tous les organes au moyen desquels nous correspondons avec lui [le monde]³³³ ». De tels « organes » sont le sens commun, le sens du beau ou du goût, tous absolument indispensables au jugement, écrit Arendt³³⁴.

Le titre de « paria conscient » convient quant à lui au paria qui prend acte de la dimension politique de sa situation et troque son indifférence pour une rébellion active contre sa situation³³⁵. En un mot, il doit prendre conscience de ce que son exclusion sociale est redoublée d'une oppression politique. Par la force du rapport critique qu'il entretient vis-à-vis du monde, le paria conscient n'en est pas complètement détaché. Il possède ainsi, contrairement à celui qui est coupé du monde, un sens commun, un sens du beau, etc. : il n'est donc pas dans l'impossibilité de juger. Un autre contraste important entre le paria et le paria conscient est à trouver dans le type de rapport qu'il entretient avec autrui. Là où le paria est membre d'une communauté fraternelle au sein de laquelle il ne fréquente personne avec qui il pourrait entrer en conflit, le paria conscient noue quant à lui des liens d'*amitié*.

4.3.1.2 La valeur politique de l'amitié

C'est dans un texte consacré à Lessing qu'Arendt affirme la valeur politique de l'amitié, liant deux individus par le *dialogue*. Ici, elle définit le dialogue en l'opposant à la conversation. Cette dernière aurait pour objet le soi et serait caractéristique de la fraternité alors que le dialogue témoigne d'un souci pour le monde commun et relève proprement de l'amitié³³⁶. En effet, le dialogue prend pour objet le monde et consiste à « dire ce qui semble vérité » selon les paroles de Lessing. Or, Arendt précise qu'un tel dire est impossible dans la solitude puisqu'il est lié à un espace à plusieurs voix. La communauté fraternelle se caractérise ainsi par l'absence de distance entre ses membres³³⁷ alors que l'amitié est fondée dans le

³³² Ibid. p. 27 ; voir également « The Jew as Pariah : a Hidden Tradition », p. 105.

³³³ Ibid. p. 22.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ « The Jew as Pariah : a Hidden Tradition », p. 108.

³³⁶ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 34.

³³⁷ Ibid. p. 22.

dialogue, lequel n'exclut pas le *dissensus*. Dans ce contexte, on pourrait dire que la conversation isole du monde alors que le dialogue y reconduit.

Le paria conscient n'est donc pas coupé du monde : il fait partie d'une communauté soudée par un commun souci du monde. Ces deux caractéristiques sont absolument fondamentales en ce qui concerne l'aptitude à juger. En effet, selon L. Disch c'est précisément à l'amitié d'autres parias que le paria conscient doit son aptitude particulière à juger³³⁸. L'amitié témoigne ici d'un *sensus communis* (duquel dépend la mentalité élargie) de même qu'elle permet de satisfaire à l'exigence de communicabilité. Il est par ailleurs tout à fait légitime de parler d'une *aptitude particulière à juger*, d'une acuité du regard, en ce qui concerne le paria conscient puisque Arendt emploie souvent pour le décrire des expressions telles qu'une « vue naturellement pénétrante de la réalité », une « conscience de la réalité » ou encore « jugement libre³³⁹ ». En ayant ainsi esquissé ce à quoi pourrait ressembler une communauté de juges et mis en lumière que celle-ci n'a pas nécessairement toutes les déterminations d'un espace public, on peut maintenant en dire un peu plus sur le jugement en tant que tel.

Pour L.J. Disch, le paria conscient est, en vertu de sa position marginale, extérieure à la société, une figure critique capable d'apprécier les contradictions sociales comme telles³⁴⁰. Nous discernons de surcroît une similitude entre la façon dont Arendt caractérise le paria conscient et la façon dont elle traite du rapport entre le poète et le monde lorsqu'elle aborde, par exemple, le cas de Bertolt Brecht. Dans cet essai, Arendt affirme qu'un poète ne peut être un poète engagé qu'en renonçant du même coup à la poésie. C'est qu'en s'engageant directement dans le monde, le poète, qui incarne pour Arendt « la voix du monde et de tout ce qui est réel », abat la distance poétique nécessaire à ce dire³⁴¹. Dans cette optique, il existerait une proximité entre les figures du paria conscient et celle du conteur/poète, (qu'Arendt nomme « *storyteller* »)³⁴². En effet, tous deux incarneraient ce critique marginal situé en retrait du monde, mais lui demeurant lié par une communauté d'amis ou même de lecteurs avec qui ils peuvent entretenir un dialogue.

³³⁸ L.J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 191.

³³⁹ Respectivement « Nous autres réfugiés », dans TC, p. 75 et « Une patience active », dans TC, p. 53.

³⁴⁰ L.J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 191-192.

³⁴¹ « Bertolt Brecht », dans VP, p. 239-240.

³⁴² L.J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 188.

4.4 La pensée critique et le jugement : la pleine mesure de l'aspect politique du jugement

On apprend à travers ces considérations que le jugement est en fait intimement lié à une forme de pensée critique. En effet, comme l'écrit Arendt dans son texte sur Lessing, il s'agit d'un type de pensée qui, « comprenant et jugeant toute chose en termes de [sa] situation dans le monde à un moment donné », ne peut pas « devenir une conception du monde indépendante d'expériences ultérieures dans le monde³⁴³ ». Le jugement a donc réellement affaire à des cas particuliers, dont témoignent à la fois le point de vue de celui qui juge et les nombreux autres points de vue tout aussi particuliers qu'il doit prendre en compte pour juger.

Dans *Considérations morales*, Arendt affirme que le jugement est en fait la manifestation de la pensée dans le monde des apparences. Qu'est-ce à dire ? Tout d'abord, la pensée relève pour Arendt de la raison et correspond au besoin de comprendre, à une quête de sens, qui ne produit jamais de résultat et se distingue en cela de la connaissance, laquelle recherche la vérité et produit des connaissances³⁴⁴. Elle envisage ensuite la pensée surtout comme une force critique ayant « un effet destructeur sur tous les critères établis, les valeurs et mesures du bien et du mal ; en bref sur ces coutumes et règles de conduite » (CM, 51). La signification politique de la pensée, qui ne va certainement pas de soi, n'apparaîtrait selon Arendt que dans « les rares moments “où tout part en miettes”³⁴⁵ ». Dans ces situations de crises politiques la pensée devient politique : « À ces moments cruciaux, la pensée cesse d'être une affaire marginale aux questions politiques », peut-on lire (CM, p. 71).

Mais la fin du texte est renversante en ce qu'Arendt y affirme que, dans de telles situations, la pensée se traduit par l'action, plus précisément par *un refus* sur la base d'un penser par soi-même, d'un jugement. Bien plus, elle va jusqu'à écrire qu'alors *la pensée devient une sorte d'action*³⁴⁶. Arendt semble de la sorte renouer avec le point de vue de l'action dont témoignent les textes des années 1960 sur le jugement. Or, il n'en est ainsi que superficiellement, puisqu'en fait la priorité est ici accordée à la pensée, qui en tant que force critique, attentive à la réalité et à ses complexités, peut conduire, dans certaines situations

³⁴³ « De l'humanité dans de “sombres temps” », dans VP, p. 16.

³⁴⁴ CM, p. 39. Arendt reprend la distinction kantienne entre la raison (*Vernunft*) et l'intellect (*Verstand*) (cf. LVE, p. 33).

³⁴⁵ CM, p. 71. Arendt cite ici W.B. Yeats, « The Second Coming ».

³⁴⁶ Ibid. p. 72.

d'urgence politique, à prendre position politiquement, c'est-à-dire à manifester sa présence dans le monde des apparences par le jugement.

En effet, la dimension destructrice de la pensée aurait selon Arendt un effet libérateur sur la faculté de juger. C'est dans l'espace ouvert par la pensée critique que le jugement se déploie. Et puisque le jugement comprend aussi une dimension publique, ne serait-ce que potentiellement, l'affirmation selon laquelle il rend manifeste la pensée dans le monde des apparences se trouve quelque peu explicitée.

Par ailleurs, ce que *Considérations morales* met en évidence est l'idée selon laquelle le jugement est une forme d'attention à la réalité, qui, par la pensée critique, « révèle les incidences des opinions reçues et par là les détruit » (CM, 72). Cette capacité à voir la réalité *sous un nouveau jour* n'est pas sans rappeler la façon dont Arendt, dans son analyse des quatre types de paria, qualifie la force spécifique du protagoniste K. dans *Le château*. Ce personnage en effet, par son attitude subtilement défiante, aurait ouvert les yeux de certains villageois quant à la non-absoluité des règles imposées par le château³⁴⁷.

La relation à la réalité comprise comme « attention à la réalité » qui ressort des textes d'Arendt portant sur le jugement affleure également dans les textes où elle traite d'artistes particuliers³⁴⁸ et même plus généralement dans les passages où elle cite des textes littéraires. Les écrits d'Arendt sur la littérature sont tout à la fois énigmatiques et passionnants puisqu'ils livrent – non pas immédiatement, mais lorsqu'ils sont mis en relation avec les problématiques de la résistance, du jugement et de la compréhension – des précisions quant au lien tacite posé par Arendt entre le politique et le poétique.

C'est maintenant à partir de l'autre activité politiquement importante se déroulant à l'extérieur de la sphère politique – soit le récit – que nous proposons de poursuivre notre quête de formes alternatives à l'action dans le monde moderne. Par le biais d'une reconstruction de la théorie du récit d'Arendt, des aspects proprement politiques du récit seront mis en lumière.

³⁴⁷ « The Jew as Pariah : A Hidden Tradition », p. 120.

³⁴⁸ Cinq des douze essais de *Men in Dark Times* ont pour sujet soit un poète, un conteur, un dramaturge ou un critique littéraire (G.H. Lessing, Hermann Broch, Bertolt Brecht, Karen Blixen, Randall Jarrell, et Walter Benjamin).

5. Le relais du politique par le poétique

5.1 La littérature dans l'œuvre d'Arendt

La littérature est présente dans l'œuvre d'Arendt de deux façons : par la citation et l'interprétation de textes poétiques d'une part, puis à travers une théorie du récit et même une mise en œuvre de celui-ci d'autre part. Ces deux aspects sont liés et vont la plupart du temps de pair ; nous proposons ici d'éclairer la première par la seconde. Pour ce faire, il faudra dans un premier temps dire quelques mots sur la citation et l'interprétation par Arendt d'œuvres littéraires, ce qui fera ressortir que c'est la question de la compréhension qui les fonde.

5.1.1 La citation et l'interprétation de textes poétiques : le contenu expérientiel

L'œuvre d'Arendt contient un nombre important de références et citations littéraires. Même si le rôle que celles-ci sont appelées à jouer dans des textes de théorie politique n'y est pas toujours explicité, il nous semble clair qu'elles ne sont pas de simples fioritures. Dès *Les Origines du totalitarisme* (1951) par exemple, les citations et références littéraires sont intégrées dans le cours d'un argumentaire pour l'appuyer en servant en quelque sorte de base expérientielle.

Une des seules justification que fournit Arendt lorsqu'elle cite une œuvre littéraire est effectivement que celle-ci témoigne exemplairement d'une certaine expérience. Exemplairement, ici, c'est aller au cœur du sujet et en révéler le sens « sans commettre l'erreur de le définir³⁴⁹ ». Ce que réussissent, par exemple, J. Conrad à propos de l'expérience de la race en Afrique et W. Faulkner à propos de la Première Guerre mondiale³⁵⁰. Or, la Première Guerre mondiale et ce qu'elle nomme l'expérience de la race en Afrique sont des événements historiques alors que *A Fable* et *Heart of Darkness* sont, respectivement un roman et une nouvelle, en d'autres mots des œuvres d'art. On pourrait les désigner comme des œuvres fictionnelles et les opposer à la réalité des faits historiques. Toutefois, une telle opposition masquerait le rapport référentiel entre l'art et la réalité que semble admettre Arendt lorsqu'elle écrit par exemple que les œuvres d'art concernent plus le monde que les hommes³⁵¹.

³⁴⁹ « Isak Dinesen », dans VP, p. 134.

³⁵⁰ Arendt écrit que *Heart of Darkness* de J. Conrad est « l'ouvrage qui peut le mieux nous éclairer sur la véritable expérience de la race en Afrique » (cf. I, p. 119, n. 2) ; de même que *A Fable* de Faulkner est « une œuvre d'art déployant avec une telle transparence la vérité interne de l'événement [la Première Guerre mondiale] » (cf. VP, p. 30).

³⁵¹ Cf. « La crise de la culture », dans CC, p. 268.

Si certains textes non-théoriques témoignent d'une vérité, c'est à cause de leur enracinement dans une capacité partagée par tous : la narration ou encore la poésie comprise comme pouvoir de l'homme, c'est-à-dire le pouvoir de transformer ce qui nous arrive en histoire³⁵². C'est dans cette capacité que s'enracine le pouvoir de transformer *ce qui* arrive en histoire et qu'Arendt appelle la transfiguration poétique. Les histoires qui ressortent de cette transfiguration délivrent le sens de ce qui serait sinon une simple succession d'événements. Or, le sens auquel elles parviennent n'est pas un sens général, mais est toujours lié à ces histoires³⁵³. Ce qu'Arendt évite en arrimant le sens aux histoires est une interprétation téléologique où il serait impossible de comprendre un événement sans le relier à une totalité ou à une conception du progrès.

Dans cette optique, une œuvre littéraire intéressante n'est jamais une pure fiction : la première émerge suite à la répétition dans l'imagination, alors que la seconde est créée, pourrait-on dire³⁵⁴. La simple création aurait le défaut de ne pas provenir de cette capacité ontologique de raconter des histoires, et donc de ne pas contenir la richesse d'un sens, distillé à partir des « histoires vraies » : en d'autres mots, elle n'illumine rien.

D'après ce qui précède, ce que fait la littérature – la bonne littérature selon Arendt – c'est précisément *éclairer* une expérience, « déployer la vérité interne d'un événement », et ce, *en vertu* de son caractère d'œuvre d'art. Cette possibilité d'éclaircissement relève selon Arendt, de l'art de conter, lequel « dévoile le sens sans commettre l'erreur de le définir ». C'est ainsi qu'une telle mise en lumière semble relever des textes non-théoriques et dépendre dans une large mesure de la sensibilité, de l'acuité du regard de leur auteur³⁵⁵.

Ainsi lorsqu'Arendt compare la forme théorique à la forme littéraire, c'est systématiquement à l'avantage de cette dernière. Dans *Men in Dark Times* par exemple, elle oppose la philosophie à l'histoire (*story*) sur la base d'une richesse de sens : « Aucune philosophie, aucune analyse, aucun aphorisme, quelque profonds qu'ils soient ne peuvent

³⁵² « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 31.

³⁵³ Cf. JPPK, p. 90 et « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 31.

³⁵⁴ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 135. Cf. aussi « Une réponse à Eric Voegelin », p. 970.

³⁵⁵ C'est exactement ce qu'Arendt attribue à Proust, qui aurait dépeint avec acuité certains facteurs sociaux invisibles au regard de l'historien et que « rapportent seuls les poètes et les romanciers grâce à la force de leur passion et de leur pénétration » (cf. A, p. 158). C'est aussi une qualité qu'elle perçoit chez Heine qu'elle qualifie de « *shrewdest political observer of his time* » (cf. « The Jew as Pariah : a Hidden Tradition », p. 105). Notons enfin, que Proust et Heine sont, dans l'optique d'Arendt, des parias.

comparer en intensité et en plénitude de sens avec une histoire bien racontée.³⁵⁶ » Et dans « Qu'est-ce que la liberté ? », elle laisse entendre que certaines formes, non philosophiques, transforment l'expérience en l'élevant à un domaine de splendeur qui leur est propre :

Cela nous conduirait trop loin de tenter d'extraire, pour ainsi dire, des concepts adéquats *de la masse de la littérature non philosophique*, des écrits poétiques, dramatiques, historiques et politiques dont l'expression *élève les expériences à un domaine de splendeur qui n'est pas celui de la pensée conceptuelle*³⁵⁷.

Si la forme littéraire dévoile un sens, sans le définir, la faiblesse de la pensée conceptuelle, à cet égard, serait-elle à l'inverse de procéder par définitions ? Il nous semble que oui, bien qu'Arendt n'hésite (manifestement) pas à recourir à la pensée conceptuelle, et encore moins aux définitions³⁵⁸. Par contre, une exigence qu'elle pose vis-à-vis de la pensée conceptuelle consiste à préserver un lien avec l'expérience en tant que source vivante des concepts³⁵⁹. Cette exigence semble toutefois être mieux respectée en littérature qu'en théorie politique où l'impératif de définir et d'expliquer conduit dans certains cas à subsumer une réalité sous un concept existant qui n'est peut-être pas tout à fait adéquat et masque ainsi la spécificité d'un événement. Arendt dénonce en effet l'abstraction croissante qui mine la théorie politique et en fait un discours sans lien avec la réalité³⁶⁰.

En ce sens, la littérature peut être considérée comme un modèle de rapport à l'expérience : en ayant recours à d'autres moyens que la définition et l'explication, elle semble être plus sensible à « la vérité interne de l'événement ». À ce titre, le syllabus du cours intitulé « Political experiences » qu'Arendt donna à deux reprises est révélateur : la majorité de son contenu est composé de romans et de mémoires³⁶¹. Et la préface à *Men in Dark Times* quant à elle, fournit d'importantes précisions en ce qui concerne la pertinence des mémoires et de la biographie pour la théorie politique.

5.1.2 Men in Dark Times : esquisse d'une herméneutique arendtienne

Dans cette courte préface, Arendt justifie le rassemblement en un recueil de douze textes consacrés à des personnes qui ont très peu de choses en commun sinon qu'elles sont

³⁵⁶ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 31.

³⁵⁷ « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 215. Nous soulignons.

³⁵⁸ Cf. « Une réponse à Eric Voegelin », p. 973 ou encore « The Nation », dans EU, p. 206.

³⁵⁹ Cf. « Préface », dans CC, p. 26.

³⁶⁰ Cf. « Une réponse à Eric Voegelin », p. 973.

³⁶¹ Cf. L.J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 154.

contemporaines (sauf Lessing, mais qu'Arendt dit traiter comme un contemporain)³⁶². Cette justification, proposons-nous, est en fait la réponse qu'offre Arendt au monde obscurci par les « sombres temps » : il s'agira d'interpréter, en rédigeant des « contes politiques » (E. Young-Bruehl), la vie et l'œuvre de quelques hommes et femmes qui ont *éclairé* leur époque. Cela veut dire, si l'on se reporte à la fin de notre deuxième chapitre, qu'ils en ont fait ressortir le sens. Arendt annonce en effet ici que « l'illumination » que l'on est en droit d'attendre dans les sombres temps « viendra moins des théories et concepts que de la lumière incertaine, vacillante et souvent faible que des hommes et des femmes font briller [...] et répandent sur l'espace de temps qui leur est donné sur terre³⁶³ ».

On tient donc ici le programme de *Men in Dark Times*, lequel s'annonce comme un véritable projet herméneutique cherchant, à partir de la vie et l'œuvre d'un auteur, à rendre compte de la façon dont ce dernier a répondu à un monde dont la réalité même fait problème. Arendt semble en effet déployer un type d'herméneutique semblable à celle que P. Ricœur caractérise comme une herméneutique « qui vise moins à restituer l'intention d'un auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en avant de lui-même³⁶⁴ ». En instaurant un dialogue ancré dans le présent d'un « temps disloqué » avec des auteurs et des œuvres du passé, par une sorte de « juxtaposition dans l'espace d'une succession temporelle³⁶⁵ », Arendt parvient par ses contes politiques à un double effet : la réconciliation et la résistance. Ces deux réalisations sont en fait enracinées dans la structure même du comprendre.

5.2 La réconciliation ou le degré zéro de la résistance

Comme elle l'a écrit à plusieurs reprises, la première tâche de la compréhension est pour Arendt d'offrir une médiation entre le monde qui, malgré son imprévisibilité constitutive (puisqu'il abrite les fameuses affaires humaines), est relativement stable (ou du moins, stabilisateur en ce qu'il a une durée) et l'acteur (entendons tous les hommes en ce qu'ils ont la capacité d'agir), qui *est* nouveau dans le monde³⁶⁶. La médiation entre les deux types

³⁶² « Préface », dans VP, p. 7. Selon Arendt, Lessing a, lui aussi, vécu dans de sombres temps (cf. VP, p. 40) et « nous sommes contemporains seulement de ce que notre compréhension réussit à atteindre » (« Compréhension et politique », dans NT, p. 60).

³⁶³ « Préface », dans VP, p. 10.

³⁶⁴ P. Ricœur, *Temps et Récit* 1, p. 152.

³⁶⁵ Comme Arendt l'écrit en parlant de la méthode de Jaspers (cf. « Karl Jaspers. Éloge », dans VP, p. 92).

³⁶⁶ « Compréhension et politique », dans NT, p. 40.

d'existence si l'on peut dire, soit celle du monde, d'une part, et celle de l'acteur, d'autre part, est une expérience qu'il convient de bien faire : c'est l'expérience de la réconciliation. C'est par ailleurs une expérience pour laquelle les acteurs sont « naturellement équipés » en ce qu'ils sont dotés, en même temps que de la faculté d'action, de celle de comprendre³⁶⁷. En effet, la réconciliation est atteinte par la compréhension, qu'Arendt définit aussi comme le fait d'accepter les choses telles qu'elles *sont*³⁶⁸, en d'autres termes la réalité.

Comment la compréhension parvient-elle à la réconciliation ? C'est par l'activité de conter (*storytelling*) – qu'Arendt définit comme un art, mais aussi comme une partie du vivre³⁶⁹. En transformant le « pur devenir » en récit, c'est-à-dire en une histoire ayant un début et une fin, l'activité de conter en libère le sens. Par ce dévoilement du sens d'un événement ou d'une série d'événements, le récit « opère consentement, réconciliation, avec les choses telles qu'elles sont réellement³⁷⁰ ».

À travers la dimension réconciliatrice de la compréhension, il s'agit donc de parvenir à reconnaître la réalité, à prendre conscience de ce qui est déjà là, ce qui veut dire que, dans une large mesure, la compréhension concerne le passé et la présence perdurante dans le présent de ce passé³⁷¹. La première étape de la compréhension fait ainsi appel à un « sens de la réalité », par où il est nécessaire de reconnaître l'abondance de sens d'un événement et de garder à l'esprit que la réalité excède toujours les prévisions. Cela revient à dire que l'événement transcende toujours les causes que l'on pourrait lui attribuer après coup³⁷².

Toutefois, la réconciliation et même le consentement à la réalité dont parle Arendt ne sont pas ici une façon d'excuser ni de fermer les yeux sur cette réalité. C'est ici que se fait jour la problématique de la réponse ou de la réplique à une réalité contestable, vers laquelle nous proposons maintenant de diriger notre attention en la considérant comme le second effet de la compréhension.

³⁶⁷ En tant que l'action est la faculté de commencer, la compréhension en est l'autre face, soit celle par où l'on se réconcilie avec ce qui existe (comme résultat de l'action) (cf. « Compréhension et politique », dans NT, p. 58-59).

³⁶⁸ En effet, ce qu'il faut c'est minimalement prendre conscience que les choses qui existent, existent.

³⁶⁹ « Isak Dinesen », dans VP, p. 125.

³⁷⁰ Ibid. p. 135.

³⁷¹ Pour exprimer cette intuition très augustinienne, Arendt cite Faulkner : « *The past is not dead, it is not even past.* » (*Requiem for a Nun*, citée dans *Between Past and Future*, p. 10/ CC, p. 20.)

³⁷² C'est ce qu'Arendt nomme le « sense for reality » que tout historien rigoureux doit posséder (cf. « Understanding and Politics », dans EU, p. 320, n. 15, (cette note est absente de la traduction française)).

5.3 La résistance : porter au langage

Il peut sembler contradictoire, voire absurde, d'évoquer la résistance à la suite de la réconciliation, l'acceptation des choses telles qu'elles sont représentant un bien pauvre terreau pour la révolte devant conduire à la résistance. Or, deux traits de la réconciliation telle que la conçoit Arendt la libèrent du simple conformisme. Premièrement, la réconciliation n'est pas quelque chose de statique, d'accompli une fois pour toutes. À l'image de la compréhension, la réconciliation est une activité infinie et ressemble plus à une tentative qu'à un objectif clair. La réconciliation totale est d'ailleurs impossible selon Arendt, en raison de la « remarquable singularité » de chaque individu³⁷³.

Deuxièmement, il s'agit surtout d'une prise de conscience par où l'existence du monde et de ce qui s'y joue est reconnue. Et si Arendt la nomme « réconciliation », c'est, croyons-nous, parce qu'elle veut à tout prix éviter le nihilisme inhérent à la posture de celui qui en vient à ignorer le monde. Il faut ainsi minimalement savoir que certaines choses *sont*³⁷⁴. Mais il faut également pouvoir réagir à ce qui se fait jour dans ce premier versant de la compréhension. C'est ce que précisent la préface à *Sur l'antisémitisme* et la réponse à Voegelin. Rappelons, au risque de nous répéter, que dans le premier texte, Arendt écrit que comprendre ne signifie pas nier ce qui est révoltant et consiste plutôt à regarder la réalité en face et à lui résister au besoin. Enfin, elle ajoute que la compréhension ne doit pas abolir le « choc de la réalité »³⁷⁵. Puis, dans la réponse à Voegelin, Arendt, en soulevant ce qu'elle appelle le problème du style, laisse entendre qu'une réponse « aux choses telles qu'elles sont réellement » est bel et bien possible. En effet, on peut y lire que dans le style, l'adéquation et *la manière de réagir* se trouvent nouées³⁷⁶. C'est ce qu'illustrent, par exemple, *Les origines du totalitarisme* où Arendt ne sépare jamais l'indignation et la colère suscitées par le sujet qu'elle examine d'une *réponse* adéquate, et ce, par l'entremise du style³⁷⁷. La description, la réconciliation et la manière de réagir au monde sont donc indissociables.

³⁷³ « Compréhension et politique », dans NT, p. 40.

³⁷⁴ Bien qu'Arendt reconnaisse l'origine hégélienne du thème de la réconciliation, elle en diverge en préservant une certaine forme d'aliénation au cœur de la relation entre l'homme et le monde (cf. « On Hannah Arendt », p. 303). Voir à ce sujet D.R. Villa « Modernity, Alienation and Critique ».

³⁷⁵ A, p. 13.

³⁷⁶ « Une réponse à Eric Voegelin », p. 970.

³⁷⁷ Par exemple, écrit Arendt, le fait de décrire les camps de concentration comme l'enfer sur Terre respecte la réalité du sujet étudié en plus de représenter une prise de position contre ces camps. Mais, cette prise de

Arendt n'a que très peu écrit sur ce qui peut suivre la prise de conscience de la réalité. Mais lorsqu'elle le fait, c'est pour réitérer qu'une réponse adéquate est indissociable d'une juste conscience de la réalité. C'est ainsi qu'elle donne l'exemple d'une amitié entre un Juif et un Allemand sous le Troisième Reich, où une loi interdisait les relations entre Juifs et Allemands. Pour les deux amis impliqués, répondre à cette situation en affirmant simplement qu'ils sont deux êtres humains, et qu'il n'y a donc aucune raison pour laquelle ils ne pourraient être amis, représente pour Arendt une fuite de la réalité. Pour pouvoir espérer « *prendre position contre le monde*³⁷⁸ » il faut impérativement admettre la réalité de la loi promulguant l'interdiction des relations entre Juifs et Allemands et c'est pourquoi la réponse la plus puissante dans ce cas serait de dire : « Juif, Allemand *et amis*³⁷⁹ ».

Quant à la question de savoir si la réconciliation qui peut émerger de la compréhension se double nécessairement d'une injonction pratique, rien n'est moins sûr. Mais pour nous qui sommes à la recherche d'un autre modèle que celui de l'action, cette modulation ne contribue pas nécessairement à disqualifier la compréhension comme forme de résistance.

Ce qui nous empêche en revanche de pouvoir évoquer plus avant la réplique au monde est de savoir comment parvenir à une conscience de la réalité dans le contexte d'irréalité généralisée qui est celui du monde moderne³⁸⁰. Tel que mentionné dans notre deuxième chapitre, Arendt constate en effet que le monde moderne est confronté à une absence de sens croissante et elle lie ce fléau à celui de l'action, source des histoires³⁸¹. Elle évoque également la ruine des catégories de la pensée par le phénomène du totalitarisme comme étant aussi à la source de la crise de la compréhension. Mais aussi précaire et inquiétante que puisse être une telle situation, il semble qu'elle puisse tout de même représenter une source de motivation. Arendt n'écrit-elle pas que « notre quête du sens est tout ensemble *stimulée* et freinée par notre incapacité à en produire³⁸² » ? On trouve ici la même ouverture dans le diagnostic des conditions présentes que celle évoquée en début de chapitre. Bien plus, Arendt va jusqu'à affirmer que les catégories de la pensée traditionnelle ne sont pas nécessaires à la

position est imbriquée dans le cours de l'exposé et ne constitue donc pas une condamnation séparée de l'exposition du sujet traité (cf. « Une réponse à Eric Voegelin », p. 969).

³⁷⁸ « De l'humanité dans de "sombres temps" », dans VP, p. 33, nous soulignons.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Rappelons, en effet, qu'Arendt qualifie d'« aliénation du monde » la situation proprement moderne où les hommes ne sont plus reliés par un monde commun et sont ainsi de plus en plus isolés.

³⁸¹ Cf. CHM, p. 82.

³⁸² « Compréhension et politique », dans NT, p. 48, nous soulignons.

compréhension³⁸³. Il reste donc une possibilité de compréhension, de prise de conscience de la réalité, et ce, malgré l'irréalité croissante du monde moderne : c'est bien ce que la question de la communauté de juges, illustrant une forme d'espace public fondé sur la résistance, a pu mettre en lumière.

C'est ici que l'on peut prendre la pleine mesure du caractère subversif de l'invitation à « dire ce qui est » (et donc à raconter des histoires, rappelons-le). En invoquant le fameux « dire ce qui est », alors qu'on vient de quitter la réconciliation (qui consiste à accepter ce qui est) on peut certainement avoir l'air d'éviter la question de la résistance ou encore de tourner en rond. Toutefois, la nuance qui fait passer de la réconciliation à la résistance réside précisément dans le *dire*. Car à la réconciliation peut au moins succéder le dire. Et dans les temps de crise politique, dans les situations où l'action politique (action et parole publiques) est incapable d'accomplir le dévoilement de ce qui se présente pourtant dans une éclatante lumière (celle de la publicité défailante), ce sont bel et bien les poètes qui peuvent accomplir cette tâche politique.

Si le jugement et la réconciliation concernent surtout pour Arendt le passé, la résistance, elle, concerne l'urgence du présent. Ceci dit, elle se développe, dans un premier temps, comme une forme de dialogue avec le passé et le lointain. C'est ce qu'Arendt appelle le dialogue de la compréhension³⁸⁴. Grâce aux ressources de la langue, le poète est parfois le seul qui puisse porter au langage ce que la tentative de réconciliation qu'est la compréhension aura soulevé :

Toute époque pour laquelle son propre passé est devenu problématique à un degré tel que la nôtre, doit se heurter au phénomène de la langue : car dans la langue ce qui est passé a son assise indéracinable et c'est sur la langue que viennent échouer toutes les tentatives de se débarrasser définitivement du passé³⁸⁵.

C'est sur l'imagination que repose la possibilité de dialoguer avec le passé. Arendt la conçoit comme une capacité de visiter : elle rapproche le lointain et crée une distance avec le trop près, et c'est ainsi qu'elle permet de voir les choses dans une perspective qui leur est

³⁸³ « Des êtres qui ont le commencement comme essence portent en eux une part d'origine suffisante pour comprendre sans appliquer des catégories préconçues et juger, sans disposer de l'ensemble des règles traditionnelles » (« Compréhension et politique », dans NT, p. 58).

³⁸⁴ Ibid. p. 60.

³⁸⁵ « Walter Benjamin », dans VP, p. 304.

adéquate³⁸⁶. C'est donc par le travail de l'imagination que l'on peut espérer sauver « le riche et le rare » du passé, qui ne peut – après l'effondrement de la tradition que constate Arendt – que survivre en fragments³⁸⁷. Mais s'il faut sauver ces « perles du passé », ce n'est pas dans une simple optique de conservation. La résistance poétique s'élabore donc, dans un second temps, comme mise en forme de ce qui, dans le passé, n'est pas traditionnellement transmis et qui menace de disparaître à jamais si l'on ne tend pas l'oreille. Comme l'exprime admirablement F. Proust, Arendt choisit de s'expliquer avec le passé « pour en réactiver la puissance critique, pour libérer, dans l'équivoque et sombre présent, les possibles mort-nés et l'intempestive actualité³⁸⁸ ».

Le champ poétique n'est donc nullement opposé ici au politique, il lui est complémentaire de par sa capacité dévoilante et son enracinement dans la compréhension. Même si Arendt ne parle pas aussi explicitement de cette solidarité qui paraît dans toute son ampleur en temps de crise, il nous semble maintenant indéniable qu'elle lui fait une place de choix. Depuis la citation d'œuvres littéraires en apparence anodine dans l'enquête historique que sont *Les Origines du totalitarisme* jusqu'aux écrits sur le jugement en passant par l'herméneutique de *Men in Dark Times*, le poétique n'a de cesse de refaire surface dans sa capacité tant heuristique (la connaissance par illumination) qu'énonciatrice.

³⁸⁶ « Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient » (« Compréhension et politique », dans NT, p. 60).

³⁸⁷ « Walter Benjamin », dans VP, p. 299.

³⁸⁸ F. Proust, « Critique du présent (Benjamin, Arendt et l'histoire) », p. 163.

Conclusion

Au terme de cette étude, la poésie et l'action semblent des « vases obstinément communicants », comme l'écrit R. Char³⁸⁹. Pour rendre compte de cette imbrication au sein de l'œuvre d'Arendt, nous avons suivi le fil de notre première intuition qui proposait de passer de l'incontestable priorité de l'action politique, dont témoigne notamment *Condition de l'homme moderne*, à un autre modèle de rapport au monde motivé par l'impossibilité historique de l'action politique. Pour ce faire, nous avons proposé de rendre compte du modèle de l'action pour essayer de faire ressortir ce qu'il avait de grandiose dans l'optique d'Arendt. Ce faisant, nous avons aussi mis en lumière une première affinité importante entre le politique et l'esthétique puisque Arendt conçoit d'entrée de jeu l'action en des termes résolument théâtraux. Nous avons également souligné une affinité entre le poétique et le politique dans le modèle strictement actionnel du politique par l'entremise de la question de la compréhension. Au cours du deuxième chapitre nous avons tenté de montrer que la modernité posait des obstacles considérables au déploiement de l'action politique. Nous y avons aussi mis en évidence un nouveau point de vue dans les écrits d'Arendt par rapport à celui de *Condition de l'homme moderne*, soit celui du présent. En effet, on a souligné que *Men in Dark Times* se situait explicitement au sein d'une crise politique non-résolue.

C'est sur ces bases que nous avons pu passer au troisième chapitre qui se voulait l'élaboration concrète de la relation entre le poétique et le politique chez Arendt. Nous avons cherché à y montrer, après la critique en apparence sans équivoque de la modernité d'Arendt, qu'il y avait néanmoins, de l'aveu même d'Arendt, une place pour autre chose, c'est-à-dire pour une autre forme de rapport au monde et à autrui que l'action. En mettant en relation les brèches qu'Arendt laissait dans son diagnostic de la modernité et en tenant compte d'une certaine priorité de la possibilité sur l'actualité, on a pu montrer qu'une telle ouverture ne contrevenait pas à l'esprit des textes d'Arendt. On a ensuite choisi et justifié le terme de « résistance » pour penser cet autre type de rapport au monde. Pour préciser plus avant à quoi ressemblerait une telle résistance nous avons pris au sérieux l'existence, suggérée par Arendt, de deux activités politiquement importantes, mais dont la forme n'est pas pour autant

³⁸⁹ R. Char, « Réponses interrogatives à une question de Martin Heidegger », p. 734.

politique, c'est-à-dire le jugement et le récit. L'analyse du jugement a mis deux choses en lumière : qu'il pouvait exister une communauté ou un espace public même dans des situations où l'aliénation du monde semble être définitive ; puis deuxièmement qu'il existe un point de vue marginal, situé en retrait du monde et de la société, mais privilégié pour la pensée critique. La question du récit fut abordée à partir de la citation de textes littéraires par Arendt et à partir du projet herméneutique mis en œuvre dans *Men in Dark Times*. Ces deux points de départ nous ont reconduit à la compréhension comprise comme tentative de réconciliation et comme condition de possibilité de la résistance.

Même si nous ne pouvons pas, en toute légitimité, aller ici plus loin que l'évocation de la résistance comme une « prise de position contre la réalité » ou comme une forme de dialogue avec le passé, sorte de transfiguration de ses richesses non-exploitées, il nous faut rappeler la force potentielle que représente une telle position. En nommant ce qui lui semble vérité, alors que personne d'autre ne le fait, le poète transforme ce qui n'avait qu'un statut d'irréalité, de simple devenir, en un ensemble sensé, il se réapproprie en quelque sorte la réalité qui semble échapper à tous et permet d'en faire un objet de discussion. C'est peut-être la raison pour laquelle Arendt affirme que l'artiste est le dernier individu qui reste au sein de la société de masse et qu'elle lie le développement de l'art moderne à l'hostilité envers la société³⁹⁰. Quoi qu'il en soit, la tâche qu'elle confie aux poètes réaffirme l'importance heuristique de l'imagination de même que la possibilité pour le champ littéraire d'être un foyer de résistance puisqu'il permet de prendre position.

En dernière instance, l'accomplissement du dévoilement par le poète fait signe vers l'inexistence d'un indicible absolu chez Arendt. Là où l'on peine à rendre publiquement compte de ce qui se présente, c'est-à-dire lorsque la parole perd son caractère dévoilant, l'indicible devient une réalité. C'est particulièrement le cas à la modernité où il recouvre la scène politique. Puisqu'il est déterminé historiquement, l'indicible tel que l'envisage Arendt peut toujours potentiellement être délié par l'œuvre poétique ; et elle-même cherche à l'éliminer, que ce soit en concevant l'action comme spontanéité dévoilante ou en conférant au poète et à l'historien la capacité à porter au langage ce qui n'aurait autrement qu'une réalité évanescence. L'écriture de la politique et de l'histoire telle que la pratique Arendt repose ainsi

³⁹⁰ « La crise de la culture », dans CC, p. 257-258.

sur une conception du langage non pas comme obstacle, mais comme source³⁹¹ puisqu'il est intimement lié à l'action comme commencement.

³⁹¹ Cf. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 58.

Bibliographie

1. Ouvrages et articles de Arendt

- Arendt, H. (1944), « The Jew as Pariah : A Hidden Tradition », *Jewish Social Studies*, vol. 6, p. 99-122.
- (1968), *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace, 267 p.
- (1968), *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 316 p.
- (1972), « La crise de la culture », trad. B. Cassin, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 253-288.
- (1972), « La crise de l'éducation », trad. C. Vezin, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 223-252.
- (1972), « Le concept d'histoire », trad. P. Lévy, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 58-120.
- (1972), « Préface », trad. J. Bontemps et P. Lévy, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 11-27.
- (1972), « Qu'est-ce que l'autorité? », trad. M.-C. Brossollet et H. Pons, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p.121-185.
- (1972), « Qu'est-ce que la liberté? », trad. A. Faure et P. Lévy, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p.186-222.
- (1972), « Vérité et politique », trad. C. Dupont et A. Huraut, dans *La crise de la culture (CC)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 289-336.
- (1974), « Bertolt Brecht 1898-1956 » trad. J. Bontemps, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 192-243.
- (1974), « Préface » trad. J. Bontemps, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 7-10.
- (1974), « De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing » trad. B. Cassin et P. Lévy, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 11-41.
- (1974), « Isak Dinesen 1885-1963 » trad. B. Cassin, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 122-139.

- (1974), « Karl Jaspers. Éloge » trad. J. Bontemps et P. Lévy, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 83-93.
- (1974), « Walter Benjamin » trad. A. Oppenheimer-Faure et P. Lévy, dans *Vies politiques (VP)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 244-306.
- (1979), « On Hannah Arendt », dans (dir.) M.A. Hill, *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, p. 301-339.
- (1983), *Condition de l'homme moderne (CHM)*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pocket », 406 p.
- (1987), « Nous autres réfugiés », trad. S. Courtine-Denamy, dans *La tradition cachée ; le Juif comme Paria (TC)*, Paris, Christian Bourgois, p. 57-76.
- (1987), « Seule demeure la langue maternelle », trad. S. Courtine-Denamy, dans *La tradition cachée ; le Juif comme paria (TC)*, p. 221-256.
- (1990), « Compréhension et politique », trad. M.-I. B. de Launay, dans *La nature du totalitarisme (NT)*, Paris, Payot, p. 39-65.
- (1990), « La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension », trad. M.-I. B. de Launay, dans *La nature du totalitarisme (NT)*, Paris, Payot, p. 67-138.
- (1990), « Philosophy and Politics », *Social Research*, vol. 57, n^o. 1, p. 73-103.
- (1991), *Juger. Sur la philosophie politique de Kant (JPPK)*, trad. Paris, Seuil, coll. « Points », 247 p.
- (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy (LKPP)*, Chicago, University of Chicago Press, 174 p.
- (1994), « A Reply to Eric Voegelin », dans *Essays in Understanding (EU)*, New York, Schocken Books, p. 401-408.
- (1994), « On the Nature of Totalitarianism. An Essay on Understanding », dans *Essays in Understanding (EU)*, New York, Schocken Books, p. 328-360.
- (1994), « Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding) », dans *Essays in Understanding (EU)*, New York, Schocken Books, p. 307-327.
- (1995) *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 195 p.
- (1996), *Considérations morales (CM)*, trad. M. Ducassou et D. Maes, Paris, Payot, 77 p.
- (2002), *Le système totalitaire (ST)*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 380 p.

- (2002), *L'impérialisme (I)*, trad. M. Leiris, Paris, Seuil, 378 p.
- (2002), *Sur l'antisémitisme (A)*, trad. M. Pouteau, Paris, Seuil, 272 p.
- (2002), « Une réponse à Eric Voegelin », trad. E. Tassin, dans *Les origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 967-974.
- (2005), « From Hegel to Marx », dans *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, p. 70-80.
- (2005), *Journal de pensée*, 2 vol. (JP 1 et JP 2), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1324 p.
- (2013), *La vie de l'esprit (LVE)*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 567 p.
- (2012), *De la révolution (R)*, trad. M. Berrane, dans *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 325-584.

2. Littérature secondaire sur Arendt

- Barnouw, D. (1990), *Visible Spaces : Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore ; London, John Hopkins University Press. 319 p.
- Beiner, R. (1992), « Hannah Arendt on Judging. Interpretive Essay. », dans *Lectures on Kant's Political Philosophy (LKPP)*, Chicago, University of Chicago Press, p. 89-156.
- Benhabib, S. (1993), « Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n^o. 2, p. 97-114.
- (1990), « Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative », *Social Research*, vol. 57, n^o. 1, p. 167-196.
- Bernstein, R.J. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 233 p.
- Cassin, B. (1989), « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », dans M. Abensour, C. Buci-Glucksmann et al. (dir.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, p. 17-41.
- Curtis, K. (1999), *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca; Londres, Cornell University Press, 197 p.
- Disch, L.J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca ; Londres, Cornell University Press, 225 p.

- Enegren, A. (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 256 p.
- Habermas, J. (1977), « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », *Social Research*, vol. 44, n° 1, p. 3-24.
- Herzog, A. (2001), « The Poetic Nature of Political Disclosure : Hannah Arendt's storytelling », *CLIO*, vol. 30, n° 2, p. 169-194.
- Kottman, P.A. (2008), *A Politics of the Scene*, Stanford, Stanford University Press, 260 p.
- Luban, D. (1994), « Explaining Dark Times : Hannah Arendt's Theory of Theory », dans L.P. Hinchman et S.K. Hinchman (dir.), *Hannah Arendt : Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, p. 79-109.
- Pirro, R.C. (2001), *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 224 p.
- Pitkin H.F. (1981), « Justice : On relating Private and Public », *Political Theory*, vol. 9, n° 3, p. 327-352.
- Proust, F. (1987), « Critique du présent (Benjamin, Arendt et l'histoire) », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, vol. 3, p. 162-165.
- (1989), « Le récitant », dans M. Abensour, C. Buci-Glucksmann et al. (dir.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, p. 111-127.
- Ricœur, P. (1988), « Préface à *Condition de l'homme moderne* », dans P. Ricœur, *Lectures 1, autour du politique*, Paris, Seuil, p. 43-66.
- Taminiaux, Jacques. (1987), « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », dans *Hannah Arendt : confrontations*, Lille, Association des Cahiers de philosophie, p. 41-52.
- (1989), *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Millon, 297 p.
- (1989), « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », dans M. Abensour, C. Buci-Glucksmann et al. (dir.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, p. 93-110.
- (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 246 p.
- (1995), *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, J. Millon, 301 p.
- (2008), « *Phronèsis, cultura animi* et jugement réfléchissant ; remarques sur Hannah Arendt », dans D. Lories et L. Rizzerio (dir.), *Le jugement pratique ; autour de la notion de phronèsis*, Paris, Vrin, p. 333- 348.
- Tassin, E. (1999), *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 591 p.

Villa, D.R. (1992), « Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action », *Political Theory*, vol. 20, n° 2, p. 274-308.

--- (1992), « Postmodernism and the Public Sphere », *American Political Science Review*, vol. 86, n° 3, p. 712-721.

--- (1997), « Hannah Arendt : Modernity, Alienation, and Critique », dans C. Calhoun et J. McGowan (dir.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 179-206.

--- (1999), *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 266 p.

--- (2007), « Arendt, Heidegger and the Tradition », *Social Research*, vol. 74, n° 4, p. 983 - 1001.

--- (2008), *Arendt et Heidegger : le destin du politique*, trad. C. David et D. Munnich, Paris, Payot, 494 p.

Vollrath, E. (1977), « Hannah Arendt and the Method of Political Thinking », *Social Research*, vol. 44, n° 1, p. 160-182.

Young-Bruehl, E. (1994), *Hannah Arendt : for the Love of the World*, New Haven ; London, Yale University Press, 563 p.

--- (1996), « Hannah Arendt Among Feminists », dans (dir.) L. May et J. Kohn, *Hannah Arendt : Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, p. 307-324.

--- (2011) *Hannah Arendt ; Biographie*, trad. J. Roman et É. Tassin, Paris, Librairie Arthème, Fayard/Pluriel, 719 p.

3. Autres ouvrages et textes cités

Adorno, T. W. (2008), « L'actualité de la philosophie », trad. J.-O. Bégot, P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, A. Le Goff, F. Nicodème et M. Nicodème, dans *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, p. 7-29.

Aristote. (1981), *La métaphysique*, 2 tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 877 p.

--- (1993), *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 575 p.

--- (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 560 p.

- Benjamin, W. (2000), « Le conteur », trad. M. de Gandillac, dans *Œuvres* tome III, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 114-151.
- (2000), « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (première version) », trad. R. Rochlitz, dans *Œuvres* tome III, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 67-113.
- Bernasconi, R. (1986), « The Fate of the Distinction Between *Praxis* and *Poiesis* », *Heidegger Studies*, vol. 2, p. 111-139.
- Bernstein, J.M. (1992), *The Fate of Art : Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pennsylvania State University Press, 292 p.
- Bodéüs, R. (2004), « La fin de l'agir et la raison », dans *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Leuven, Peeters, p. 49-63.
- (2004), « La nature du politique », dans *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Leuven, Peeters, p. 5-30.
- Cassin, B. (1995), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 693 p.
- Char, R. (1967), « Seuls demeurent », dans *Fureur et Mystère*, Gallimard, p. 19-52.
- (1983), « Réponses interrogatives à une question de Martin Heidegger », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, p. 734-736.
- Didi-Huberman, G. (2009), *Quand les images prennent position*, Paris, Minuit, 268 p.
- Gadamer, H.-G. (1994), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 533 p.
- Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 356 p.
- Kafka, F. (2011), *Aphorismes*, éd. bilingue, trad. G. Fillion, Nantes, Joseph K., 71 p.
- Kant, I. (1985), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. J.-L. Delamarre, L. Ferry, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse et H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 561 p.
- Lazare, B. (1987), « Le nationalisme juif », <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81448z/f9.image>, consulté le 27 août 2015.
- Loraux, Nicole. (1981), *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, La Haye, New York, Mouton, 509 p.
- Lyotard, J.-F. (1987), « Sensus Communis », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, vol. 3, p. 67-87.

MacDonald, I. (2011), « “What is is more than it is” Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n° 1, p. 31-57.

Nietzsche, F. (2002), *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF Flammarion, 278 p.

Platon. (1935), *Le politique*, trad. A. Diès, dans *Œuvres complètes*, tome IX, 1^{ère} partie, Paris, Belles Lettres.

--- (2004), *La république*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 801 p.

Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 261 p.

--- (2000), *Le partage du sensible*, Paris, La fabrique, 74 p.

Ricœur, P. (1983) *Temps et Récit*, t.1, Paris, Seuil, 404 p.

Rilke, R.M. (1972), *Les Élégies de Duino. Les sonnets à Orphée* (édition bilingue), trad. A. Guerne, Paris, Seuil, 185 p.

Thucydide. (1968), *La guerre du Péloponnèse* livre II, trad. J. de Romilly, Paris, Belles Lettres.

Vernant, J.-P., Et P. Vidal-Naquet. (1991), *La Grèce ancienne, 2. L'espace et le temps*, Paris, Seuil, 228 p.